P. FRANCISCO SUÁREZ, S. I.

INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA

(1.ª DE LAS DISPUTATIONES METAPHYSICAE")

Versión castellana por A. ADÚRIZ, S. I.
Introducción de I. QUILES, S. I.



COLECCIÓN AUSTRAL

ESPASA-CALPE ARGENTINA, S. A.
BUENOS AIRES-MÉXICO

Francisco Suárez

Introducción a la metafísica

Título original: Disputationes Metaphysicae
Francisco Suárez (1597)
Titulo: Introducción a la metafísica
Francisco Suárez
Edición y traducción: J. Adúriz S.I.
Introducción: I. Quiles S.I. (1943)
Editorial: Espasa - Calpe Argentina
Bs.As. 1943 –
230 páginas.

Índice

Prologo a la presente edición
Proemio
Disputa I
Naturaleza de la Filosofía primera o Metafísica
Sección I
Objeto de la Metafísica
Sección II
¿Estudia la Metafísica todas las cosas según sus propios conceptos?
Sección III
¿La Metafísica es una ciencia?
Sección IV
Función, fin y utilidad de la Metafísica
¿Cómo confirma y defiende la Metafísica a los primeros principios?
No le pertenece a la Metafísica dar medios de saber.
Sección V
¿Es la Metafísica la ciencia especulativa más perfecta y verdadera sabiduría?
Clases de causas que la Metafísica utiliza en sus demostraciones
Solución al problema de la subalternación de las otras ciencias a la Metafísica
Sección VI
¿Es la Metafísica la ciencia que más apetece el hombre con apetito natural?

Prologo a la presente edición

La traducción, que presentamos, de la primera disertación o disputa Metafísica del Padre Francisco Suárez tiene como fin dar a conocer una de las joyas de las célebres *Disputationes Metaphysicae* del Doctor Eximio. Tal vez por ser la primera, y tener un carácter introductorio, no siempre se ha dirigido la atención hacia este trabajo metafísico de primer orden.

Efectivamente, no conocemos ningún estudio especial destinado a valorar la primera disertación Metafísica, verdaderamente digna del genio excepcional de Francisco Suárez. Las características de la gran obra Metafísica del maestro granadino resplandecen soberanamente ya en esta primera disertación: amplitud en la información histórica, profundidad en la penetración de los temas, claridad en la exposición de pensamientos difíciles, potencia comprensiva, que abarca y selecciona los puntos fundamentales, intuición genial, que resuelve directamente las dificultades aparecidas históricamente y previene las que en lo futuro puedan surgir; he aquí las características de esta pieza verdaderamente magistral, que constituye toda una introducción a la Metafísica, en lenguaje moderno.

Lo dicho explica suficientemente nuestra predilección por este fragmento introductorio de las disputaciones metafísicas, y que lo hayamos elegido para que figure en la *Colección Austral*, que tan amplia y prestigiosa difusión ha obtenido en poco más de un lustro.

Pero antes de presentar a nuestros lectores una síntesis de la primera disertación Metafísica de Suárez, esperarán sin duda que les propongamos una vista de conjunto de la obra monumental del Profesor de Prima en las Universidades de Salamanca y de Coimbra.

1. -Francisco Suárez, llamado por el Sumo Pontífice Paulo V, *Doctor Eximio y Piadoso,* es sin duda el mayor representante de la teología y filosofía escolástica en su glorioso renacimiento de los siglos XVI y XVII. Ante todo, Suárez es teólogo: su obra es teológica no sólo por su extensión, sino también por la erudición asombrosa, la profundidad de su ingenio y la seguridad de su doctrina; la ciencia teológica constituye la base de su actividad doctoral de maestro y escritor.

Sin embargo, el teólogo del siglo XIII, como el del siglo XVI, y como el de nuestros días, debe apoyarse en un substratum metafísico, que la filosofía prepara a la teología. De aquí que, en frase característica de Suárez, «para ser un buen teólogo debe uno ser primero un buen metafísico». Y esto mismo nos explica la necesidad, que experimentó Suárez, de estudiar a fondo y de transmitir luego a sus oyentes por escrito los problemas de la Metafísica, entrelazados en un sistema que a la vez que echa sus raíces en la tradición escolástica y fundamentalmente en Santo Tomás, es una síntesis personal, a que imprime Suárez el sello de su genio.

En otra ocasión nos hemos ocupado detenidamente de la característica fundamental de la Metafísica de Suárez, que, a nuestro juicio, consiste en su enraizada solidez realista, que parte de lo concreto y existencial para elevarse hasta las cumbres de la Metafísica: el realismo y la unidad de sistema son características en Suárez. A través de toda la Metafísica sopla un aire de solidez realista, y de síntesis profunda, que armoniza los inmensos materiales acumulados por la erudición incomparable del maestro. Pero debemos señalar todavía una característica, a la que no siempre se ha dirigido la atención, y que, sin embargo, nos revela una faceta interesante de la obra filosófica de Suárez: la filosofía de Suárez, y en particular sus *Disputationes Metaphysicae*, se caracteriza por el ambiente esencialmente cristiano, que constituye su primer fundamento y del cual se halla empapada hasta la médula. Esta faceta de la Metafísica de Suárez ha sido modernamente subrayada en un interesante artículo del profesor de Filosofía del Colegio Máximo de Boston (Norteamérica) *Hunter Guthrie.* Efectivamente, afirma dicho escritor, la Metafísica de Suárez tiene un sello profundamente cristiano, y resuelve los principales problemas dentro de las tendencias propiciadas por el cristianismo.

No significa esto que Suárez confunda la filosofía con la teología. Cuidadosamente distingue el dominio de la fe y de la razón. Pero dentro de la filosofía se oyen las resonancias del teólogo, que lleva el filósofo dentro de sí mismo, y conforme a las cuales puede llegar a orientarse en determinados problemas. Por esta característica, la Metafísica de Suárez nos ofrece la garantía de una solidez doctrinal paladinamente buscada, según insinúa él mismo en su prólogo a la Metafísica.

La obra de Suárez como legista es mucho más conocida. Pero debemos repetir que el fundamento del sistema jurídico de Suárez estriba en su sistema metafísico, y es a éste adonde debemos recurrir para explicarnos la estructura maravillosa del tratado *De Legibus*.

2. -Y pasemos a echar una mirada sobre la *primera disputa Metafísica,* cuya traducción presentamos.

Como hemos insinuado, ella constituye una verdadera *Introducción general a la Metafísica,* tal como la concebimos modernamente: una serie de problemas previos, que nos abren el paso para el planteamiento y reconstrucción de los problemas centrales de la Metafísica: tales son el objeto mismo de la ciencia, su método, su relación respecto de las demás ciencias y la excelencia que como tal entraña ella misma.

Acerca de cada uno de estos problemas, Suárez agota, según costumbre, la materia.

En la asignación del objeto formal de la Metafísica, como siempre, sigue Suárez de cerca a Aristóteles y a Santo Tomás, en los problemas que éstos ya hablan planteado y resuelto. Va tejiendo un comentario del Estagirita, cuyos textos ordena, y expone con inteligencia y máximo respeto, aunque no como argumento decisivo.

Pero es particularmente interesante el capítulo destinado al método que debe prescribirse a sí misma la Metafísica. Suárez en este punto se adelanta sorprendentemente a su tiempo y nos traza un análisis minucioso y una valoración ecuánime y serena del conocimiento experimental, como vehículo de la ciencia, que no dudamos maravillará a los lectores. La experiencia tiene para Suárez su propio valor,

que no está en pugna con el conocimiento supraexperimental, antes, bien se armoniza con él de tal manera, que el conocimiento empírico es indispensable para una sólida fundamentación de las nociones abstractas, aun de la noción del ser y de sus primeros principios; y a su vez, necesita de ellas, como de un punto de apoyo, en que en último término estriba su preciso valor realístico.

Sin las exageraciones de los nominalistas del siglo XIV, ni de los positivistas de los siglos XVIII y XIX, que exaltaban hasta las nubes el valor del conocimiento experimental desconociendo las funciones auténticas del raciocinio deductivo; y sin las exageraciones de algunos escolásticos de menor nota y del racionalismo del siglo XVII o del idealismo del siglo XVIII, que desconocen el propio valor de la experiencia, Suárez ha sabido armonizar ésta con la razón, el conocimiento material con el conocimiento espiritual, la intuición con el raciocinio, salvando una vez más la antinomia, que a tantos genios ha desviado hacia el uno o el otro de ambos extremos.

En lo que se refiere a la relación de la Metafísica respecto de las demás ciencias, los lectores hallarán un análisis inteligente y constructivo de las enseñanzas de Aristóteles y Santo Tomás, enriquecidas con las propias sugerencias del Doctor Eximio.

He aquí por qué hemos dado preferencia entre las disputaciones metafísicas, a esta primera introductoria, que constituye por sí misma en cuerpo unificado de doctrina, de sabor a la vez antiguo y moderno: antiguo, con el valor eterno de la tradición, y moderno, casi diríamos contemporáneo, porque parece escrito en pleno siglo XX.

La traducción se ha basado en el texto de la edición Vives. Ante todo se ha tenido en cuenta la fidelidad al pensamiento original; se ha procurado unificar la terminología, en lo posible, y dar una redacción que esté al alcance de todo lector culto.

Para no repetir notas aclaratorias de la terminología escolástica hemos preferido reunirlas al final de la obra, en un ÍNDICE DE TECNICISMOS, y otro de AUTORES, que esperamos sean de especial utilidad para el lector.

I. Quiles S.I. (1943)

Introducción a la Metafísica

Francisco Suárez

Proemio

La teología sobrenatural y divina se apoya, es cierto, en las luces de Dios y en los principios revelados; pero, como se completa con el discurso y el raciocinio humano, también se ayuda de las verdades que conocemos con la luz de la razón, y se sirve de ellas como de auxiliares e instrumentos para perfeccionar sus discursos y aclarar las verdades divinas.

Y entre todas las ciencias de orden natural hay una, la principal de todas -se llama *filosofía primera*-, que presta los más importantes servicios a la sagrada teología, no sólo por ser la que más se acerca al conocimiento de lo divino, sino también porque explica y confirma aquellos principios naturales, que a todas cosas se aplican, y en cierto modo aseguran y sostienen toda ciencia. Por esta razón, aunque me hallo muy atareado con estudios y disquisiciones teológicas en orden a mis clases y a mis libros, no puedo menos de interrumpir, o mejor, moderar un poco el curso de los mismos, con el objeto de revisar y completar, por lo menos a ratos libres, unos apuntes que años atrás hice para mis discípulos y dicté en clase sobre esta sabiduría natural, de suerte que puedan ser de pública y común utilidad.

En efecto, aun tratándose de los misterios divinos, los axiomas metafísicos nos salen al paso a menudo, y si de éstos no se tienen el debido conocimiento e inteligencia, apenas, y ni siquiera apenas, se pueden tratar aquellos profundos misterios con la

seriedad que merecen. Por esta razón me he visto precisado muchas veces a mezclar con las cuestiones sobrenaturales y teológicas otras más elementales -cosa molesta a los lectores y poco útil- o, por lo menos, para evitar este inconveniente, he tenido que exponer con breves palabras mi parecer, exigiendo, por así decir, de mis lectores, me diesen sencillamente crédito en el asunto, lo cual, a más de ser enojoso para mí, a los lectores no sin motivo podría parecer inadecuado. Porque, tan trabados están con las conclusiones y razonamientos de la teología estas verdades y principios metafísicos, que si se elimina el conocimiento cierto y perfecto de los mismos es muy grande el riesgo de ruina a que se expone la ciencia teológica.

Movido, pues, por todas las razones dichas y por el ruego de muchos, determiné escribir esta obra. En ella pienso incluir todos los problemas de la Metafísica, siguiendo en su exposición el método que sea más apropiado tanto para abarcar el conjunto de la materia, sin descuidar la brevedad, como para que sirva mejor a la ciencia revelada. Por esto no será necesario dividir la obra en muchos libros o tratados, pues podemos encerrar y agotar en corto número de disputas todo cuanto pertenece a esta ciencia y a su objeto propio mirado bajo el aspecto particular en que ella lo considera. En cambio, todo lo que toca a la pura filosofía, o a la Dialéctica, aunque otros autores de Metafísica lo tratan prolija y detenidamente, nosotros, en cuanto sea posible, lo dejaremos a un lado como cosa ajena a esta ciencia. Pero antes de ponerme a desarrollar la materia que estudia esta ciencia comenzaré, con el favor de Dios, discurriendo sobre la sabiduría o Metafísica misma, y sobre su objeto, utilidad, necesidad, atributos y funciones.

Disputa I

Naturaleza de la Filosofía primera o Metafísica

Sus diversos nombres.

Para empezar, como es natural, por el nombre, son varios los que han impuesto a esta ciencia, tanto Aristóteles como otros autores. En primer lugar se la ha llamado *sabiduría* (Arist., lib. 1 de la *Metafísica*, c. 2), porque estudia las primeras causas de las cosas, trata de las cuestiones más elevadas y difíciles, y en cierto modo comprende a todos los entes. Aristóteles la llama también *prudencia* (lib. 1 de la *Met.*), pero este nombre no tiene importancia porque se le aplica sólo por cierta analogía, en cuanto que, en el orden especulativo, esta sabiduría es lo que más se apetece, cosa que, en el orden práctico, pasa con la prudencia.

En segundo lugar, se la llama de un modo absoluto y como por antonomasia *filosofía* (Arist., lib. 4 de la *Met.*, texto 5), y también (ibid., texto 4; y lib. 6, text. 3) *filosofía primera*, ya que *filosofía* es amor o afición a la sabiduría, y dentro del orden natural este deseo y afición se orienta sobre todo a la adquisición de esta ciencia por ser ella la sabiduría, y versar sobre el conocimiento de lo divino.

De aquí es que se la denomine además *teología natural* (lib. 6 de la *Met.*, c. 1 y lib. 11, c. 6), porque trata de Dios y de lo divino, en la medida que ello es posible con la luz

natural; y Metafísica, nombre que recibió, no tanto de Aristóteles, cuanto de sus intérpretes, porque se tomó del título que Aristóteles puso a sus libros de Metafísica, a saber: µ sea «De lo que viene después de las ciencias o cosas naturales». Efectivamente, esta ciencia hace abstracción de las cosas sensibles o materiales (que denominamos *físicas,* porque de ellas se ocupa la filosofía natural), para considerar las cosas divinas y separadas de la materia no menos que aquellas nociones del ser, que pueden existir independientemente de la materia; y por eso se llamó *Metafísica,* como si dijéramos colocada después, o mas allá de la física. Después de la física, digo, pero no en jerarquía o naturaleza, sino en el orden de adquisición, de elaboración o de invención; o también, si consideramos las cosas desde el punto de vista de su objeto, decimos que el de esta ciencia está después de los seres físicos o naturales, porque trasciende el orden de éstos para situarse en un plano superior.

Por esta razón, finalmente, se ha llamado también a esta ciencia *príncipe* y *señora* de las demás (lib. 6 de la *Met*., c. 1, y lab. 11, c. 6), porque a todas aventaja en dignidad, siendo ella en cierto modo la que consolida y asegura los principios en que todas se basan.

Estos nombres, como fácilmente se puede ver por sus nociones y significados, están basados en el objeto, o materia de que trata esta ciencia. Suelen, en efecto, los sabios poner el nombre a las cosas mirando antes -como Platón enseña en el *Cratilo*- la naturaleza y categoría de cada una. Ahora bien, la naturaleza y calidad de cada ciencia depende principalmente de su objeto; por consiguiente, lo primero que debemos averiguar aquí es el objeto o ámbito de esta ciencia, conocido el cual, sabremos sin dificultad qué aplicaciones tiene esta sabiduría, cuál es su necesidad y provecho, cuál su importancia.

Sección I

Objeto de la Metafísica

1. -Exposición de la primera y segunda opinión.

Varias son las opiniones sobre esta cuestión, y deberemos anotarlas y examinarlas todas en particular y brevemente, para entender con exactitud qué problemas vamos a decurso de este estudio, y así ni traspasar las fronteras de su campo, ni dejar de abordar nada que le pertenezca.

Una primera opinión sostiene que el objeto total de esta ciencia es el ente considerado abstractísimamente en cuanto encierra en sí no sólo la suma de los entes reales -tanto substanciales como accidentales-, sino también los entes de razón. Esta opinión se prueba, primero, porque el ente considerado de este modo puede ser objeto de una ciencia; luego puede serlo sobre todo de esta ciencia la más abstracta de todas. El antecedente es claro, porque el ser se presenta al entendimiento en toda la amplitud dicha, y, por consiguiente, puede ser objeto de una ciencia, pues esto es lo único que para ello se requiere; además, así como el entendimiento entiende todas estas cosas -me refiero a los entes de razón y reales, a los substanciales y a los accidentales-, así también esta ciencia las estudia todas, y consecuentemente si esa razón bastaba para que estuviesen comprendidas en el objeto del entendimiento, también bastará para que estén comprendidas en el objeto total de esta ciencia. Por tanto, el ente que es objeto de esta ciencia debe tomarse en un grado de abstracción y extensión tal, que abarque directamente todo lo dicho; y de igual modo deberán entenderse los atributos comunes de que trata esta ciencia, cuales son la unidad, la multitud, la verdad y otros semejantes.

Esto da base a un segundo argumento: a la perfección y amplitud de esta ciencia toca distinguir y discernir todas esas cosas, y enseñar todo cuanto se puede saber con certeza de todas ellas, por ser esto algo evidentemente incluido en la noción de sabiduría; luego todos esos entes quedan directamente contenidos según sus nociones comunes en el objeto total de esta ciencia.

En tercer lugar, si algo hubiera que pudiese impedir que el ente así tomado fuese objeto, sería el no ser unívoco; ahora bien, esto influye muy poco, pues para poder ser objeto basta que sea análogo; de otra suerte tampoco podría ser común a los accidentes reales y a las substancias creadas y a la increada. Ahora bien, el ente en cuanto análogo, comprende también a los entes de razón, como puede colegirse del lab. 4 de la *Met*., text. 2, donde Aristóteles pone dentro de la analogía del ente las privaciones, negaciones o no-entes en cuanto son inteligibles; luego el ente que de esta manera es análogo, puede ser el objeto total de esta ciencia. Corrobora esto el que todas esas cosas las comprende esta ciencia bajo su abstracción típica, que prescinde de toda materia sensible e inteligible; pues, en efecto, todas las nociones de entes enumeradas pueden hallarse fuera de esa materia.

Por último, los entes de razón están de tal modo incluidos en las propiedades que esta ciencia demuestra como pertenecientes al ente común, que sin aquéllos éstas no pueden entenderse, según veremos después; luego es necesario que esta ciencia trate de los entes de razón.

- 3 -

Y no basta con decir que esta ciencia trata de los entes de razón, pero no de intento y ex profeso como de objeto propio, sino incidentalmente y al tratar de otras cosas, o para explicar mejor sus objetos, o porque del conocimiento de su objeto deduce fácilmente el conocimiento de tales entes. Esto, repito, no basta, pues las razones aducidas parecen probar algo más que eso, o de lo contrario iguales restricciones habrían de hacerse con los accidentes, más aún, hasta con las substancias creadas. Mayormente que semejantes entes de razón y otros por el estilo son por sí mismos cognoscibles, y naturalmente sabemos y demostramos muchas cosas de ellos, y por otra parte no hay otra ciencia a la cual directamente pertenezcan. Pues, aunque algunos los incluyan en la Dialéctica, esto

ni puede decirse en general de todos los entes de razón, sino a lo sumo de algunas relaciones que se siguen de los actos del entendimiento, ni trata la Dialéctica ex profeso de ellos averiguando si participan y cómo participan de la noción del ente y de sus propiedades, y únicamente los roza en la medida que es necesario para explicar las concepciones del entendimiento y las denominaciones que de ellas provienen.

- 4 -

Otra opinión sería la que propugna que el objeto de esta ciencia es el ente real en toda su extensión, de tal manera considerado que directamente no incluya a los entes de razón, puesto que no tienen entidad ni realidad; pero sí se extienda no sólo a los entes substanciales, sino también a los accidentales, pues estos son también reales y participan con verdad de la noción de ente y de sus afecciones. Como prueba se podrían aducir -y con mayor eficacia probativa- las razones enumeradas antes al confirmar la primera opinión expuesta, añadiendo además el siguiente argumento: algunas ciencias particulares tienen entes accidentales como objeto propio; ahora bien, el objeto de la Metafísica abraza directamente todos los objetos de las ciencias particulares, luego...

5. -Crítica de las dos primeras opiniones.

Estas dos opiniones están en manifiesta oposición con el sentir de Aristóteles en el libro 5 de la *Metafísica*. En primer lugar, en efecto, los entes accidentales, considerados en cuanto tales, no pueden entrar en el ámbito de la ciencia, como en el mismo pasaje lo demuestra Aristóteles, texto 4, donde denomina accidental al ente que es tal, no por su modalidad de efecto, sino por su misma modalidad de ente, es decir, no en el sentido de ser algo acaecido accidental o contingentemente y sin ninguna intención del agente, sino en el de no ser verdaderamente uno, sino nada más que un agregado de muchas cosas. Sobre la distinción que hay entre ambas cosas hablaremos largo más adelante al tratar de la unidad.

No siendo, por tanto, este ente accidental uno, sino un agregado de muchos, tampoco puede tener definición que le sea propia ni afecciones reales demostrables, y consiguientemente no cae dentro de la esfera de la ciencia. Si empero a este ser se le considera en cuanto de alguna manera es uno y en cuanto su unidad de algún modo se verifica en la realidad, entonces ya no se le considera como enteramente accidental, sino como comprendido en alguna manera en la extensión del ente por sí, aunque quizás el grado que ocupa en su escala sea muy imperfecto; porque, efectivamente, las clases de entes substanciales y accidentales, como en su lugar explicaremos al tratar de la unidad, son muy diversas. Por eso advertí que tratábamos del ente que es accidental en cuanto tal, ya que éste así considerado no es un ente, sino entes, y, por lo tanto, no cae directamente dentro del objeto de una ciencia, sino de muchas, a las que pertenecen los propiamente entes de que ese ente accidental está constituido, como lo advirtió ya Santo Tomás en el comentario al lab. 6 de la *Met*., lección 4. Ahora bien, si su unidad es meramente de aprehensión o conceptual, y no real, no se podrá decir con verdad de tal ente, en cuanto tal, que sea real, y así se le ha de colocar en el mismo plano que a los demás entes de razón. Y éstos quedan fuera del campo de investigación directa de la Metafísica, como afirma Aristóteles en el lab. 6 de la *Met*. al fin, y todos los intérpretes de ese pasaje están contestes en sostener. La razón es que en realidad no son entes y casi se podría decir que de tales no tienen más que el nombre; ni coinciden tampoco con los entes reales en un concepto común de ente, si no es por una imperfecta analogía de

proporcionalidad, como más adelante veremos; y el objeto adecuado de la ciencia requiere una unidad objetiva.

6. -Por qué se excluye del objeto de esta ciencia a los entes de razón.

Por consiguiente, el que Aristóteles haya explicado la analogía del ente en un sentido que pueda extenderse hasta los entes de razón, tiene muy poca importancia, ya que en ese pasaje no trataba él de puntualizar el objeto de esta ciencia, sino de explicar el significado de la palabra para evitar equívocos. Y de hecho, después en su lugar apropiado, enseñó que el ente no es objeto de ciencia según toda esa analogía, consistente más en la unidad de la palabra que en la del objeto. Y por esto mismo no puede aplicarse igual conclusión a los accidentes reales, porque éstos son verdaderamente entes y caen en alguna manera bajo la unidad del concepto objetivo del ente, como después veremos. Ni es necesario que todo lo que de alguna manera viene tratado por una ciencia esté directamente contenido dentro de su objeto total, porque muchas cosas hay que se consideran incidentalmente por alguna analogía o reducción, o para que su conocimiento aporte mayor claridad al mismo objeto, o porque su conocimiento -tal vez de otra manera inalcanzable- se desprende por analogía del conocimiento del objeto. Además, las propiedades que de un sujeto se demuestran, no es menester estén directamente incluidas dentro de un mismo objeto, por lo menos según todo lo que incluyen.

Así, pues, aunque esta ciencia estudie muchas cosas referentes a los entes de razón, los excluimos, sin embargo, con todo derecho del objeto que propia y directamente buscamos -a no ser que se quiera disputar sobre un nombre- por las dos razones antedichas. En primer lugar, en efecto, si de algún modo esta ciencia se ocupa de los entes de razón lo hace no tanto en atención a ellos, cuanto por cierta proporción que guardan con los entes reales y para distinguirlos de éstos y mejor y con más claridad concebir qué es lo que en los entes tiene entidad y realidad y qué lo que no la tiene más que en apariencia. De manera que -si vale la expresión- más se considera a estos entes de razón para conocer que no son entes, que para adquirir su ciencia o conocimiento.

En segundo lugar, se los considera también para explicar las propiedades del ente real y del objeto de esta ciencia, cosas todas que no alcanzamos a comprender y explicar del todo, sin recurrir a esos entes de razón; de la misma manera que se estudia en alguna forma el género y la especie para explicar los diversos tipos de unidad de las cosas, y pasa asimismo con otros temas, como se puede ver en el lab. 4 de la *Met.*, c. 1 y 2, y en los lab. 6 y 7, y constará más en el decurso de esta obra. Trátase además con frecuencia de estos entes de razón por algún fundamento real que tienen en las cosas o porque no alcanzamos a conocer suficientemente el fundamento mismo, ni a explicar su realidad si antes no decimos algo de las denominaciones de pura razón que con él se entremezclan.

7. -Crítica de los fundamentos en que estriban las precedentes opiniones.

En resumen, los argumentos de la opiniones precedentes prueban ciertamente que los entes de razón se estudian en esta ciencia, pero no prueban que sean partes directamente contenidas en su objeto. Es más, a mi manera de ver, por sí y primariamente no pertenecen a ninguna ciencia, puesto que no siendo entes sino más bien carencias de entes, son a lo más cognoscibles en cuanto se apartan de la noción propia de los entes verdaderamente tales, o en cuanto parece que de algún modo se le acercan, pero no en sí

mismos. Según el primero de estos conceptos, trata el Filósofo sobre la ceguera, y sobre las tinieblas y el vacío en cuanto que son defectos y privaciones de la vista, de la luz, y del lugar real. Según el segundo, son muchos los que tratan de la relación o de las denominaciones de pura razón: el Dialéctico lo hace en cuanto que a él pertenece dirigir y ordenar los conceptos reales de la mente, de los que se derivan las denominaciones de pura razón y en los que se fundan las relaciones meramente conceptuales; el Filósofo las considera o las puede considerar en cuanto que especula por sí y con toda propiedad sobre las operaciones del entendimiento tanto directas como reflejas, y sobre sus objetos; el Metafísico, finalmente, se ocupa de ellas por los motivos antes mencionados.

8. -Exposición de la tercera opinión.

Eliminadas ya las opiniones que ampliaban desmesuradamente el objeto de esta ciencia, quedan todavía otras muchas que lo limitan con exceso. Entre éstas una, diametralmente opuesta a las anteriores, hace objeto total de esta ciencia, únicamente al supremo ser real, es decir, a Dios. Cita esta opinión Alberto Magno, al principio de la *Metafísica*, tomándola del libro «*De la División de las Ciencias*» de Al-Farabi, y puede ser atribuida a Averroes, lab. 1 de la *Física*, comen. últ., donde echa en cara a Avicenna el que haya dicho ser propio del Metafísico demostrar la existencia del primer principio, siendo así que -como él objeta- ninguna ciencia demuestra su propio objeto, y Dios, o el primer principio, es el objeto de toda la Filosofía.

También Aristóteles, en el lab. 1 de la *Met*., al principio, dice que esta ciencia considera la causa primera de las cosas, siendo, por consiguiente, la más divina, por lo que -como vimos- la llama *teología*. Ahora bien, teología significa precisamente esto, ciencia de Dios; luego Dios ha de ser el objeto de esta ciencia; porque del objeto viénele a la ciencia su dignidad y elevación y todos los atributos y nombres con que esa dignidad se expresa; y, por tanto, si el más sublime de todos los objetos es Dios, Dios debe ser el objeto de la ciencia más digna y más elevada.

9. -Previendo una objeción.

Y no es suficiente responder que siendo Dios el objeto más importante de esta ciencia, aunque no fuese su objeto total, esto solo bastaría para conferirle tal dignidad y denominación. El argumento dado, en efecto, llevado a sus últimas consecuencias, se opone a ello: primero, porque mayor nobleza y excelencia es tener a Dios como objeto total que sólo como principal; ahora bien, la Metafísica es la más noble de las ciencias que pueden adquirirse por la sola luz natural del entendimiento; luego Dios es su objeto total. El primer antecedente se prueba, porque Dios, según su propia noción, es algo más noble que lo que podría ser cualquier noción común a Dios y a las criaturas -cosa por sí misma evidente, ya que Dios, según su propia noción, es el ser infinitamente perfecto y toda otra noción más abstracta de suyo ni involucra ni requiere una perfección infinita-; ahora bien, la ciencia que tiene por objeto total a Dios, inmediatamente y por sí misma tiende directamente hacia Él según su propia noción; mientras que la ciencia que únicamente lo considera como objeto principal, de por sí y directamente puede versar a lo sumo sobre alguna noción de ente común a Dios y a las criaturas; por consiguiente, entre estas dos ciencias, la primera será indiscutiblemente la más noble, ya que la nobleza de la ciencia se deduce del objeto al cual tiende por sí y primeramente.

Algunos ejemplos nos aclararán y confirmarán esto: el entendimiento divino, que es de todos el más noble, tiene por eso mismo como objeto total sólo al mismo Dios y nada percibe si no es en cuanto en Dios o por Dios se manifiesta. Asimismo, la visión beatífica que tiene a Dios por objeto total, es más noble que la que inmediatamente alcanzase a Dios y juntamente otra cosa bajo una noción común. Y, finalmente, esta es la causa de que a la teología sobrenatural se le señale como objeto total a Dios en cuanto revelado sobrenaturalmente; por consiguiente, la misma razón valdrá para que Dios, en cuanto cognoscible con la sola luz natural de nuestro entendimiento, sea el objeto total de esta teología natural.

Podríamos también argumentar mejor que Dios no puede ser el objeto principal de esta ciencia, si no es al mismo tiempo su objeto total, porque Dios y la criatura no pueden convenir en ninguna noción común de objeto cognoscible; por tanto, o se afirma que Dios es el objeto total de esta ciencia o se le excluye del todo del objeto de esta ciencia. El antecedente queda probado así: primero, Dios es objeto inteligible de una manera mucho más eminente y diversa de como lo es cualquiera otro objeto creado, y mayor distancia hay entre Dios y cualquier objeto creado por su abstracción e inmaterialidad, que entre todos los objetos creados mutuamente considerados según sus propias nociones; ahora bien, no es posible agrupar todos los objetos creados según sus propias nociones bajo un mismo objeto total de esta ciencia; luego mucho menos podrá agruparse a Dios con las criaturas. Segundo: un objeto común es anterior en naturaleza a los que comprende dentro de sí ya que es superior a ellos, y su existencia no se puede deducir de la de éstos, aunque sí al contrario; ahora bien, nada puede ser anterior en naturaleza a Dios; luego Dios no puede ser objeto principal incluido dentro de otro objeto común, y, por ende, tendrá que ser objeto total.

10. -Solución a una evasiva.

Y si a los que esto defienden, se objeta que de hecho esta ciencia no sólo trata de Dios, sino también de otras muchas cosas, responden que lo demás ella lo estudia no directamente o por sí mismo, sino en cuanto puede ayudar al conocimiento de Dios. Y así Aristóteles en el lab. 12 de la *Met.*, construye la ciencia de Dios, y todo lo demás que trató en los libros precedentes lo orienta hacia esto último como a la conclusión que principalmente tenía ante los ojos. Por esto Santo Tomás en la *Suma Teológica*, 1, 2, cuest. 56, a. 2, y Cayetano al comentar este pasaje, dicen que esta ciencia trata sobre lo que es último respecto de todo conocimiento y estudia todos los principios reduciéndolos a las causas primeras, lo cual Cayetano interpreta en el sentido de la causa primera o altísima que contiene eminentemente las primeras modalidades de causalidad que son universales y que arguyen simple perfección, tales como el fin, la causa eficiente y la causa ejemplar; porque la materia y la forma no son universales y además encierran imperfección.

11. -Crítica de la tercera opinión.

Sin embargo, no podemos admitir esta opinión por estar en contradicción con Aristóteles, con sus intérpretes y con casi todos los filósofos, como vamos a ver; y también por estar en contradicción con la misma experiencia, por así decirlo, y con la extensión nocional con que suele explicarse esta ciencia, y que parece necesaria para completarla y llevarla a su perfección. En ella, efectivamente, se incluyen y enseñan muchas nociones que de suyo se enderezan al conocimiento de cosas muy distintas de

Dios, y a la perfección del entendimiento humano en cuanto puede éste emplearse en conocer tales objetos o las nociones y principios que les son comunes, sin que por otra parte sean ellas necesarias -o por lo menos, lo sean en un grado ínfimo- para el conocimiento de Dios, a quien en razón de la naturaleza de esta ciencia y prescindiendo de la intención que pueda tener el que conoce, no se refieren.

Finalmente, podríamos dar una razón «a priori» en esta forma: procediendo la Metafísica por discurso natural, no conoce a Dios como en sí es sino en la medida en que a través de las criaturas puede manifestarse por la sola luz natural del entendimiento humano; por eso no puede existir ciencia natural alguna que lo alcance y lo mire como a su objeto total, porque el aspecto bajo el cual se lo conoce siempre será común a las otras cosas creadas. De aquí se deduce ya que cuando al tratar del fundamento de la opinión que venimos criticando, insinuábamos que bajo el objeto de esta ciencia está Dios incluido como primero y principal objeto, no como objeto adecuado, nos expresábamos con toda justeza.

- 12 -

Y ahora, procedamos a responder a las instancias o réplicas del adversario. Cuanto a la primera, confesamos ciertamente que es gran excelencia de una ciencia tener de tal manera a Dios por objeto que a Él solo por sí y primariamente se refiera, y a las demás cosas solamente en función de Él; pero con todo, advertimos que esta perfección excede las fuerzas naturales del entendimiento humano y de la ciencia que por esas fuerzas se puede adquirir; y, por consiguiente, de que la Metafísica sea la ciencia más noble en su esfera, no se puede deducir que haya de poseer tal perfección. Tampoco es legítimo establecer en esto una comparación con el entendimiento divino y con la visión beatífica, ni tan siquiera con la teología sobrenatural que procede con luz y por principios muy superiores. Por más que ni siquiera consta con certeza que la teología natural tenga a Dios por su objeto total, y muchos son los que creen que no es Dios, sino el ente revelado el objeto total de esa ciencia. En efecto, la revelación divina (razón formal bajo la cual se trata el objeto de la teología sobrenatural) por lo que hace a la fuerza y modo de conocer, puede recaer por igual en Dios y en las otras cosas; aunque si lo consideramos como fin y atendemos a la excelencia de lo revelado, Dios excede a todas las cosas, razón por la cual prácticamente y en relación al uso suele decirse que Dios es su objeto principal o simplemente su objeto. Pero de esto, ya se trata en otras partes.

13.- ¿Puede Dios, en su modalidad de objeto, convenir con las criaturas?

Al último argumento opuesto, contestamos que no hay contradicción en que Dios, como conocido a través de las criaturas, convenga con ellas en alguna noción común de objeto. Cierto, en su ser y por sí mismo Dios dista de cualquier criatura más de lo que todas ellas pueden distar entre sí; pero si tenemos en cuenta lo que de Él se puede alcanzar con una ciencia natural, y la noción y modo con que esto puede hacerse a través de las criaturas, mayor proporción y conveniencia se encuentra entre Dios y las criaturas, que entre unas criaturas y otras.

Además, para constituir un objeto total que incluya dentro de sí a Dios, no se necesita que exista algo o alguna noción de ente que por naturaleza sea anterior a Dios, sino que basta se dé ese algo en virtud de la abstracción o consideración del

entendimiento -lo cual no repugna, como después veremos al hablar del concepto de ente-. Así como es perfectamente inteligible cierta conveniencia o semejanza de Dios y de las criaturas en la noción de ente, de substancia o de espíritu, así pueden darse mentalmente algunos conceptos, anteriores a Dios por la universalidad de su predicación; esta prioridad, empero, no es prioridad de naturaleza, ni en razón de la causalidad -cosa evidente- ni en razón de la independencia o prioridad de subsistencia, porque cualquier noción común a Dios y a las criaturas, por más abstractamente que se la considere, se relaciona de tal manera con Dios que no puede existir en el mundo real si no se da en Dios o no depende de Dios, y, por consiguiente, no puede por naturaleza ser anterior al mismo Dios.

14.- Crítica de la cuarta opinión. Dos pasajes de Aristóteles en favor de esta opinión.

Con lo dicho contra la precedente opinión, ya es fácil rebatir otras dos, ciertamente poco probables. Sea, pues, la cuarta opinión la de los que dicen que la substancia o el ente inmaterial, en cuanto incluye solamente a Dios y a las inteligencias es el objeto total de la Metafísica. Se suele atribuir esta opinión al Comentador, lab. 1 de la *Física*, coment. últ.; pero él en ese pasaje no dice que las inteligencias sean el objeto total de la Metafísica, sino únicamente que por sí mismas quedan dentro de su objeto.

Milita a favor de tal parecer una razón basada en el desarrollo o división de las ciencias: si dejamos a un lado las ciencias racionales -que son más bien técnicas y tratan de las palabras o de los conceptos- y lo mismo las ciencias matemáticas, que no tratan de la substancia sino sólo de la cantidad, advertimos que entre las ciencias que estudian las substancias, la filosofía trata de todas las substancias generales y corruptibles, de las substancias corpóreas incorruptibles, de la substancia compuesta de materia y forma inmortal -esto es, del hombre- de la misma forma inmaterial -es decir, del alma racional- y finalmente de los cinco grados u órdenes de substancias materiales -cuerpos simples, compuestos inanimados, compuestos con sola vida vegetativa, compuestos con sola vida sensitiva y compuestos racionales- y de todas sus correspondientes propiedades. Nada, pues, queda por investigar en las cosas fuera de las substancias inmateriales; luego ellas han de ser el objeto total de la Metafísica.

Un doble testimonio de Aristóteles proporciona a este raciocinio una fuerte confirmación. El primero está tomado del lab. 4 de la *Met.*,text. 4, donde dice que tantas partes tiene la filosofía cuantas son las substancias. Por consiguiente, siendo así que son dos las clases de substancia, a saber: material e inmaterial, dos han de ser las ciencias que filosofen sobre las substancias; de lo cual deduce como última conclusión que la filosofía primera es aquella ciencia que considera la primera substancia, es decir: la inmaterial.

El otro testimonio figura en el lab. 6 de la *Met.*, text. 3, en que afirma Aristóteles que si no hubiese substancias que prescindiesen de materia según su ser, la filosofía natural sería la primera y no sería necesaria otra ciencia fuera de ella; por consiguiente, toda la modalidad objetiva de esta ciencia, lo que la constituye en un tipo determinado y la diferencia de todas las otras, es la substancia inmaterial; luego ella es su objeto total.

Y hay todavía otro argumento en favor de esto: comúnmente el criterio para distinguir la filosofía natural, las matemáticas y la Metafísica es la abstracción de sus objetos; la física, en efecto, considera las cosas que tienen materia sensible; las

matemáticas ya abstraen de esa materia sensible, pero no según el ser, sino sólo según la razón, y por eso se dice que no abstraen de la materia inteligible; la Metafísica, finalmente, abstrae de la materia sensible y de la inteligible y no sólo según la razón, sino también según el ser. Ahora bien, solamente la substancia inmaterial puede abstraer de la materia según el ser; luego este tipo de substancia es el objeto total de esta ciencia.

- 15 -

Esta opinión, empero, no tiene -como ya dije- mayor probabilidad que la precedente y así no hay autor de autoridad que la defienda, pues en todo su desarrollo se muestra de muy estrecha visión. Prueba ciertamente todo ese raciocinio que las substancias inmateriales son el objeto más típico de esta ciencia; prueba también que de las cosas que subsisten en el orden real, ninguna, fuera de las substancias inmateriales, cae por sí y según sus propias modalidades dentro de su objeto, como un poco más adelante nosotros mismos vamos a demostrar en contra de la opinión de Egidio; pero no prueba, ni concluye con rectitud que la substancia inmaterial como tal, sea el objeto total de la Metafísica, puesto que en la misma substancia inmaterial se pueden considerar otras notas o conceptos objetivos más universales y más comunes sobre los que puede hacerse y exponerse una ciencia en el sentido más riguroso del termino, ya que a esas notas corresponden principios y propiedades propias, y, por consiguiente, siendo así que ninguna otra ciencia, fuera de la Metafísica, considera tales notas, hay que señalar el objeto de ésta desde un punto de vista más universal.

En resumen: aun concediendo al raciocinio e inducción propuesta que las cosas materiales se conocen suficientemente en esos aspectos por los que difieren de las inmateriales mediante las otras ciencias distintas de la Metafísica, no es legítimo deducir de aquí que la substancia inmaterial como tal, sea el objeto total de esta ciencia, pues restan todavía una serie de notas comunes a ambas substancias que pueden dar margen a demostraciones propias.

16.- Análisis de los testimonios de Aristóteles aducidos en apoyo de la opinión criticada. Qué significa abstraer de materia según el ser.

Por eso, de los testimonios de Aristóteles tampoco se puede colegir nada en contra; en efecto, como en seguida veremos, asigna con frecuencia a esta ciencia un objeto más universal que la substancia inmaterial.

En el primer pasaje aducido sólo dice que las substancias materiales e inmateriales, según sus nociones propias, pertenecen a ciencias diversas, y que de ellas la que trata de las substancias inmateriales es superior por naturaleza y dignidad; cosas ambas muy verdaderas, sin que por eso se siga de ellas que la substancia inmaterial como tal es el objeto total de esta ciencia, sino a lo más en cierto modo que es el objeto propio, en cuanto que sólo esta ciencia trata de ella, tanto según su inmediata noción cuanto según toda otra noción superior en ella incluida, y también según toda noción inferior o parte subjetiva que pueda considerarse bajo ese aspecto.

En el segundo pasaje, es ciertamente verdaderísima aquella condicional: «si no existiese una substancia superior a la substancia material, la filosofía natural sería la primera, y no habría necesidad de otra ciencia más allá de ella», no porque la substancia inmaterial sea el objeto total de la filosofía primera, sino porque suprimida esta

substancia, se suprimiría el objeto tanto propio como total de la filosofía primera, puesto que se suprimiría no sólo la substancia inmaterial, sino además todas las nociones de ente o de substancia comunes a las cosas materiales e inmateriales; y si suponemos que esta hipótesis se verifica, como ya no habría seres inmateriales, tampoco habría nociones de ente que hiciesen abstracción de materia según el ser, y, por consiguiente, no sería necesaria una ciencia distinta para ellas.

De esto se deduce también que la segunda confirmación no concluye legítimamente, puesto que no sólo la substancia inmaterial como tal, sino toda noción de ente más abstracta y superior a ella, hace abstracción de la materia sensible e inteligible según el ser. Efectivamente, abstraer de materia según el ser no significa otra cosa sino el poder existir verdadera y realmente en la naturaleza sin materia; ahora bien, esto se verifica no sólo en la substancia inmaterial como tal, sino también en cualquier otra noción superior, ya que bastándole para existir la substancia inmaterial, es evidente que podrá existir sin materia en la misma realidad.

- 17 -

Se dirá, que aun concedido que esto sea así, sin embargo, todavía conviene de diversa manera este género de abstracción a la substancia inmaterial como tal y a las nociones superiores. A la substancia o ente inmaterial le cuadra por sí mismo, positiva y necesariamente, ya que ni la noción común de substancia inmaterial, ni nada en ella contenido, puede existir en la materia. Las nociones más comunes, en cambio, por ejemplo la noción de ente, la de substancia, accidente y semejantes, sólo -por así decirlo- permisivamente y como en razón de otra cosa participan de esa abstracción; pueden, en efecto, existir sin materia en razón de una de las partes que a ellas se subordinan, sin que esto se oponga a que existan en materia en razón de otra parte.

Respondemos que esto no impide en nada que se incluya a estas nociones dentro del objeto de la Metafísica y que participen suficientemente de su abstracción, porque desde el momento que pueden tales nociones existir sin materia, no pueden pertenecer a una filosofía o ciencia inferior, cosa por sí misma patente. Ni tampoco hace falta para ellas otra ciencia distinta de la Metafísica, pues ella sería o superior a la Metafísica -lo que no se puede afirmar, por ser la Metafísica la primera filosofía como antes nos dijo Aristóteles, y por no haber un objeto de ciencia más noble que la substancia inmaterial, en cuanto que incluye a Dios -o sería inferior y posterior a la metafísica- lo que tampoco puede afírmarse, porque la ciencia que considera las substancias inmateriales según sus propias nociones, es mucho más capaz aún de considerar las otras nociones que en ellas se encuentran, inclusive esas que a veces se encuentran también en otras cosas inferiores; y también porque sólo con dificultad puede la ciencia humana y natural ponerse en contacto y conocer las substancias inmateriales, si no empieza por las nociones comunes a tales substancias y a las otras cosas.

En síntesis, pues, para que algo quede incluido en el objeto de esta ciencia basta que en su concepto objetivo no involucre materia alguna sensible ni inteligible. El que involucre además algún elemento que excluya toda materia, contribuirá a una mayor excelencia o propiedad del objeto, pero no consiste en esto el objeto total de esta ciencia.

A esta opinión y a la anterior puede reducirse la teoría que reseña Avicenna al comienzo de su Metafísica, de los que decían que la primera o primeras causas de las cosas constituían el objeto total de esta ciencia. Tal opinión tomada así en absoluto es de suyo improbable; y en la sección siguiente ya expondremos en qué forma entra en esta ciencia el conocimiento de las causas.

18.- Exposición y crítica de la quinta opinión.

La quinta opinión que por lo dicho hasta aquí queda «a fortiori» descartada, es completamente distinta de las dos anteriores en cualquiera de los diversos sentidos que puede adoptar.

Afirma, en efecto, que el ente clasificado en los diez predicamentos o categorías es el objeto total de la Metafísica; a este ente, empero, se lo puede concebir de dos maneras según las diversas opiniones. La primera supone que las substancias inmateriales finitas y sus accidentes caen dentro de los predicamentos, y así el objeto será el ente finito quedando excluido de él únicamente Dios, aunque por algún capítulo -al menos en cuanto es la causa primera del objeto de la metafísica- no se excluya del todo de su consideración. En esta forma defiende tal opinión Flandria, 1 *Metaf.*, cuest. 1.

La segunda manera, en cambio, siguiendo la opinión de otros autores, supone que ninguna substancia inmaterial cae dentro de ninguno de los predicamentos, con la cual hipótesis quedan todas ellas excluidas del objeto de esta ciencia desde el momento en que se establece como objeto único de esta ciencia al ente dividido en los diez predicamentos.

Esta opinión la basamentan sus fautores en Aristóteles por el hecho de que después que en el lab. 4 de la *Met*. señaló al ente como objeto de esta ciencia, inmediatamente en el lab. 5 lo dividió en los diez predicamentos. Al de Aristóteles añaden también el testimonio de Santo Tomás, que en alguno que otro pasaje enseña que Dios y las inteligencias son consideradas por el Metafísico como principios y causas de su objeto, y no como partes de él. Y finalmente proponen algunas razones conjeturales, en parte solventadas ya al tratar de la tercera opinión, pues las mismas razones con que se intentaba probar la imposibilidad de ser Dios el objeto principal de esta ciencia si no era al mismo tiempo su objeto total, las aducen estos autores para probar que en ninguna manera es su objeto; pero a esto ya hemos respondido. A los otros puntos daremos respuesta al analizar la opinión verdadera.

19.- Dios pertenece al objeto de esta ciencia, no sólo como causa del objeto de la Metafísica, sino también como parte principal de este objeto.

Esta opinión, en cualquiera de los dos sentidos que tiene, es falsa e improbable; y ante todo, paso por alto su segundo sentido que supone una teoría abiertamente falsa y que en la presente cuestión no viene al caso, es a saber que las substancias inmateriales finitas no caen dentro de los predicamentos. Tal afirmación carece en absoluto de fundamento, ya que en esos entes hay verdaderos géneros y diferencias y conveniencias unívocas con otras cosas inferiores, como más adelante en su debido lugar expondremos; además, a nada conduce en la investigación del objeto de esta ciencia: ¿qué importa, en efecto, que una cosa caiga o no caiga dentro de los predicamentos para colocarla o no colocarla en el objeto de una ciencia?

En segundo lugar, y pasando al primer sentido de la opinión que combatimos, la exclusión de Dios del objeto de esta ciencia, por la misma razón, a saber, porque no cae dentro de los predicamentos, es también ilegítima porque esto no tiene nada que ver con la cuestión. Por lo tanto, es falso que esta ciencia no trate de Dios si no como de un principio suyo extrínseco y no como de su primario y principal objeto. Lo mismo se ha de decir de las demás inteligencias, como se deduce evidentemente del lab. 4 de la *Met.* de Aristóteles, texto 7, donde se afirma que la razón de superar la Metafísica a la filosofía natural, es el considerar aquélla la primera substancia como objeto principal, porque como principio extrínseco también la considera en alguna manera la filosofía, según consta por el lab. 8 de la *Física*. Además en el lab. 6, cap. 1, dice Aristóteles, que como fuera de las substancias naturales se da otra substancia superior, debe darse también, una ciencia superior a la filosofía natural que de ella trate. Entiende, por tanto, que ha de tratar de ella como de objeto principal.

También los argumentos aducidos en favor de la tercera y cuarta opinión vienen a demostrar convincentemente esto mismo. Dios, en efecto, es un objeto capaz de ser conocido naturalmente en alguna manera (aplíquese siempre lo mismo a las inteligencias); luego puede entrar en el campo de una ciencia natural, no sólo como principio extrínseco, sino también como objeto principal; luego semejante dignidad pertenece a esta ciencia.

La consecuencia se prueba porque entre las ciencias naturales es ésta la primera y la más digna, y así no la debemos privar de tal privilegio sin justificado motivo; y además porque no es posible estudiar naturalmente a Dios por un camino y manera más alto que el que se usa en esta ciencia.

Confirma esta prueba el que la Metafísica no considera a Dios sólo bajo el aspecto preciso de principio, sino que una vez que ha llegado a Dios y le ha conocido bajo la noción dicha de principio, prosigue su investigación inmergiéndose absolutamente en la naturaleza y atributos divinos en la medida que lo permiten los recursos de la luz natural, como consta por el lab. 12 de la *Met.*; por consiguiente Dios entra absolutamente en el objeto de esta ciencia. Una segunda confirmación nos la proporciona el que esta ciencia es la sabiduría natural más perfecta; por tanto ha de tratar de las cosas y causas primeras y universalísimas y de los primeros principios generalísimos que se extienden hasta el mismo Dios -por ejemplo éste: «Cualquier cosa o es o no es», y otros semejantes-; luego es necesario que incluya a Dios dentro de su objeto.

- 20 -

Tampoco Santo Tomás enseñó jamás lo contrario, y lo único que afirmó es que la Metafísica llega al conocimiento de Dios bajo esta noción de principio, pero sin negar que esta misma ciencia trate de Dios como de su principal objeto, cosa que se podrá deducir fácilmente de esos mismos pasajes y de lo que más abajo hemos de decir.

El que Aristóteles haya clasificado al ente en diez predicamentos no ofrece ninguna dificultad; porque si esa clasificación se refiere únicamente a las cosas que caen directamente dentro de los predicamentos, dedúcese que lo por él divido no es el ente en cuanto objeto total de esta ciencia, porque ese objeto no sólo comprende los entes que caen directamente dentro de los predicamentos, sino también otras nociones

transcendentales y análogas, como la de accidente, la de forma y otras semejantes y también las diferencias de los entes. Y si en esa clasificación se admite también todo lo que puede reducirse a estos últimos capítulos, entonces se puede decir que Dios se reduce a la substancia; y por consiguiente el ente, o la substancia en cuanto es objeto de esta ciencia no excluye a Dios ni a las inteligencias.

21.- Exposición de la sexta opinión y juicio sobre ella.

La sexta opinión, atribuida a Buridiano, defiende que el objeto adecuado de esta ciencia es la substancia, en cuanto substancia, vale decir, en cuanto abstrae de lo material y de lo inmaterial, de lo finito y de lo infinito. Que este objeto no se pueda determinar más, lo prueban suficientemente las razones propuestas contra las tres últimas sentencias precedentes; y que tampoco pueda ser más abstracto, puede deducirse del lab. 7 de la *Met.* de Aristóteles, text. 5, donde éste después de dividir al ente en substancia y accidente, y de afirmar que sola la substancia es ente simplemente, concluye: «Por lo cual tenemos nosotros que especular en primer lugar y -por así decirlo- exclusivamente sobre el ente considerado en esta forma»; palabras que al parecer designan como objeto de esta ciencia a la substancia sola. Lo mismo en el lab. 12, cuando escribe: «Nuestra especulación versa sobre la substancia, ya que lo que investigamos son los principios y causas de las substancias». Ambos pasajes nos dan además base para un argumento: la substancia y el accidente de tal modo se relacionan, que la substancia existe por sí misma y el accidente como propiedad de la substancia; por consiguiente esta ciencia trata de la substancia como de su objeto, y del accidente como de una propiedad de su objeto, y así no hay ninguna necesidad de poner el objeto total de esta ciencia en algo más abstracto que la substancia como tal. La consecuencia es clara, ya que no puede darse nada más abstracto a no ser alguna cosa que fuera aplicable directamente o «in recto» a la substancia y al accidente; ahora bien, una cosa así no debe ser considerada como objeto total, porque el objeto total de una ciencia no puede ser algo común al sujeto cuyas afecciones se demuestran y a esas mismas afecciones, sino que ha de ser solamente el sujeto cuyas afecciones se demuestran, pues de lo contrario caerían por igual dentro de una ciencia el sujeto y las propiedades que se le aplican, y de esa noción común a ambas cosas, que sería el objeto total, no se podría demostrar nada, lo cual es muy absurdo.

Por consiguiente, supuesto que la substancia y el accidente se relacionan mutuamente como sujeto y propiedades, no se ha de señalar como objeto de esta ciencia nada que sea más abstracto que estas cosas, y directamente, por sí mismo, común a ellas; será, por tanto, objeto de esta ciencia únicamente la substancia en cuanto tal, pues el accidente no puede serlo, según acabamos de evidenciar; con todo, entrará en el campo de estudio de esta ciencia como una afección exclusiva de la substancia.

- 22 -

Algunos ejemplos aclararán y robustecerán estas conclusiones: la ciencia que estudia al hombre y nos muestra sus propiedades no tiene por objeto total nada que sea común al hombre y a sus propiedades, y sí únicamente al mismo hombre. Lo mismo el objeto total de la filosofía natural es la substancia natural cuyas propiedades demuestra, y no algo común a ella y a sus propiedades. Por consiguiente, el problema presente entre la substancia y el accidente ha de resolverse en el mismo sentido.

Si con todo se pusiese algún reparo en contra de tal deducción, diciendo que esta ciencia considera una noción de ente en cuanto tal que va más allá de la substancia, y que en esta misma demuestra propiedades más amplias y que le son comunes con los accidentes; se podría contestar que todo esto es análogo y que primera y simplemente esa noción de ente como tal se identifica con la substancia, y así lo mismo es demostrar todo eso a propósito del ente que demostrarlo a propósito de la substancia; porque el ente simplemente tal es exactamente lo mismo que la substancia, sobre todo si es verdad que al ente como tal le corresponden no uno sino muchos conceptos objetivos.

- 23 -

Esta opinión tiene algo de verosimilitud y apariencia. Y en verdad, todos los que niegan el concepto objetivo del ente hablarían muy consecuentemente al hablar así, porque si no se da un concepto objetivo común a la substancia y al accidente, no hay nada real y más abstracto que pueda concebirse como objeto total de esta ciencia. Sin embargo, sencillamente hablando es falsa y ajena al pensamiento de Aristóteles, porque como más abajo se demostrará, es simplemente más verdadero que hay un concepto objetivo del ente, según una noción que se puede abstraer tanto de la substancia como del accidente. Por otra parte esta noción, de por sí y como tal, puede basamentar una ciencia que explique su contenido y su unidad, y demuestre algunos de sus atributos. Y esto es lo que en la Metafísica se hace, como de su desarrollo se deducirá; ni puede fuera de ella hacerse, porque ninguna ciencia hay que le sea anterior y que considere las nociones de los entes que abstraen de materia según el ser; ahora bien, la noción objetiva de ente como tal, abstrae de materia según el ser, y además es la primera y más abstracta de todas; por consiguiente debe pertenecer a la primera ciencia o filosofía.

En resumen: la noción de substancia como tal, no puede ser la noción total del objeto de esta ciencia, puesto que no contiene en sí la noción de ente en cuanto tal, sino que al contrario está contenida en ella. Y como esa noción es diversa conceptual y objetivamente de la noción de substancia y abarca más que ella, tiene principios y atributos más universales y más abstractos, y por lo tanto no puede ser legítimamente reducida a ella en cuanto objeto cognoscible, porque aunque análoga es, sin embargo, una y común, no sólo por la unidad de palabra, sino también por la del concepto objetivo y por la de su abstracción.

- 24 -

De aquí se deduce además que el desarrollo y fundamento de esta teoría no es exacto. En primer lugar, porque supone que el accidente es el atributo único que esta ciencia demuestra en su sujeto -cosa falsa, ya que antes demuestra en él otros atributos más universales que el accidente como tal, por ejemplo, la unidad, la verdad y la bondad-; y en segundo lugar, porque no se prueba que el accidente sea afección necesaria ni siquiera de la substancia en cuanto tal, ya que existe una substancia que no puede tener ningún accidente, y por tanto, si el objeto total de esta ciencia fuese aquello que es algo así como el sujeto necesario del accidente, se seguiría que habría que hacer objeto total de esta ciencia no a la substancia en cuanto tal, sino a la substancia finita, lo cual -como ya hemos probado- es erróneo. Y viceversa, si se hace a la substancia en cuanto tal objeto total de la Metafísica habría que señalar cuáles de sus propiedades pueden demostrarse adecuadamente y convenir a todas las substancias; probablemente sólo se encontrarían aquellas que son comunes al ente en cuanto ente y que por sí

mismas inmediatamente le convienen, porque la substancia finita y la infinita no parecen tener una afección común y necesaria fuera de la noción de subsistencia y de la negación de inherencia que intrínsecamente entrañan.

Añádese que aunque se suele decir que todo accidente es una propiedad de la substancia en cuanto que es una afección suya, sin embargo no es tal la naturaleza de esta propiedad que por sí misma se siga de la noción de substancia; y por esto no siempre se la considera como una propiedad que se demuestre de la substancia como de objeto propio, puesto que sólo las propiedades que se siguen de la noción del sujeto, se demuestran de este modo.

Finalmente, aunque el mismo accidente sea algo propio de la substancia; con todo, considerado en su pura noción de accidente, puede a veces estudiarse en él algo como absoluto; por esto puede haber ciencia que traten de solos accidentes, como las matemáticas -por ejemplo- tratan de la cantidad.

25.- El accidente puede ser objeto de ciencia.

Esta ciencia, por lo tanto, siendo como es la más universal, no considera al accidente únicamente como propiedad demostrable de la substancia, sino también en cuanto en sí mismo participa de la noción y de las propiedades del ente, aunque participe de ellas siempre en relación a la substancia. Por lo cual los ejemplos aducidos no guardan la paridad que se pretende.

Tampoco las palabras de Aristóteles contradicen a lo que él mismo en otros pasajes enseñó, como en seguida veremos. Con ellas, en efecto, no pretende excluir al accidente, sino solamente anteponer y conceder el primero y principal lugar a la substancia, interpretación muy bien expuesta por Santo Tomás, y que fluye de las palabras del mismo Aristóteles, lab. 4 de la *Met.*, text. 2, y aun de las del lab. 7 antes citadas, si bien se las examina. Porque lo que dicen es: «Hay que especular sobre la substancia sobre todo y en primer término»; y cuando agrega: «solamente», añade aquella limitación: «por así decir», como queriendo significar que el «solamente» está un poco exagerado, ya que hablando sencillamente no es cierto que haya que especular sólo de la substancia. Con todo, en algún sentido se puede decir que sólo hay que considerar a la substancia por ser ella la única que estudiamos por sí misma, mientras que al accidente casi sólo lo tratamos por la substancia.

26.- Definición del objeto total de la Metafísica.

Hay que decir, pues, que el ente en cuanto ente real, es el objeto total de la Metafísica.

Este es el sentir de Aristóteles, lab. 4 de la *Met.* casi al principio, a quien siguen Santo Tomás, Alense, Escoto, Alberto, Alejandro de Afrodisia, casi todos los demás al exponer ese pasaje; y el Comentador en ese pasaje, y en el libro 3, comentar. 14, y libro 12, comentar. 1; Avicenna, libro 1 de su *Metafísica*, c. 1; Soncinas, lab. 4 de la *Met.*, cuest. 10; Egidio, libro 1, cuest. 5, y casi todos los autores.

Esta afirmación ya queda probada con lo dicho en contra de todas las demás teorías. Se ha demostrado, en efecto, que el objeto total de la Metafísica debe incluir a Dios y a

las demás substancias inmateriales, pero no sólo a éstas. Además se demostró que fuera de las substancias debe incluir también a los accidentes reales, pero no a los entes de razón ni a los que lo sean de un modo exclusivamente accidental. Ahora bien, es así que un objeto tal sólo puede serlo el ente como ente; luego el ente como ente es este objeto total.

27.- Solución a una objeción contra este aserto.

Para aclarar más esta tesis, hemos de solventar una objeción que en seguida nos sale al paso: para que una cosa pueda constituir el objeto de una ciencia es necesario que tenga propiedades demostrables y principios y causas por medio de las cuales se haga tal demostración; pero el ente, en cuanto ente, no puede tener propiedades de tal naturaleza, ni principios, ni causas; luego... La mayor es evidente, porque la incumbencia de una ciencia es precisamente esto: demostrar las propiedades de su objeto, valiéndose -si ha de ser ciencia en sentido estricto- de las causas. La demostración de esto se encuentra en el lab. 1 de los Poster.

La primera parte de la menor es clara, ya que el ente en cuanto ente, en ese grado de abstracción, es algo que se incluye por sí mismo y esencialmente en todo ente y en todo modo o propiedad de cualquier ente; por consiguiente, no puede tener una propiedad tan característica y propia, pues ningún sujeto puede formar parte de la esencia de una propiedad suya.

En cuanto a la segunda parte se prueba así: el ente en cuanto ente incluye a Dios, que existe sin principio y sin causa; luego el ente en cuanto ente no puede tener principios y causas, dado que de tenerlos, deberían tales principios y causas convenir a todo ente, porque lo que conviene a una noción superior en cuanto tal, debe convenir a todas las nociones en ella contenidas.

Podría confirmar la misma conclusión el que esta ciencia es la más noble de todas, y, por tanto, su objeto ha de ser también el más noble de todos; ahora bien, el ente en cuanto ente es el más imperfecto de los objetos, porque es el más común de todos y se

incluye aún en los entes más ínfimos, mientras que la substancia, o la substancia espiritual, o Dios, serían mucho más perfectos que él.

28.- ¿Qué propiedades de su objeto demuestra la Metafísica?

En respuesta a esta objeción, negamos la primera parte de la menor, porque en realidad el ente tiene sus propiedades distintas de él, si no real a lo menos conceptualmente -por ejemplo la unidad, la verdad y la bondad- según demostraremos luego en la disputa tercera, donde estudiaremos el problema de si el ente se incluye o no intrínsecamente y por sí mismo en esas propiedades, y si este principio: «el sujeto no debe formar parte de la esencia de su propiedad», hay que limitarlo a las propiedades realmente distintas, o a los sujetos que no dicen relaciones trascendentales, o si habrá que preferir la solución de que estas propiedades no son del todo reales en lo que añaden a la noción del ente, posición que es la más probable como después veremos.

Así que podemos volver contra el adversario el argumento presentado, en esta forma: muchas de las propiedades demostradas por la Metafísica convienen de inmediato

exclusivamente al ente en cuanto ente, y la tarea de esta ciencia es en gran parte explicar tales propiedades; luego el ente es el objeto total de esta ciencia, ya que el objeto de toda ciencia está constituido por aquello cuyas propiedades más comunes se demuestran inmediatamente y por sí mismas en esa ciencia.

29.- ¿Qué principios de su objeto demuestra la Metafísica?

A la segunda parte de la menor, contestamos en primer lugar, que los principios necesarios en una ciencia pueden ser de dos clases: unos se llaman complejos o compuestos, por ejemplo aquellos con que se construye una demostración; otros son simples, y se expresan por esos términos que se utilizan en lugar de medio en las demostraciones «a priori». Los primeros se llaman principios del conocimiento; los segundos,

principios del ser.

En la Metafísica no faltan principios complejos; más aún -después lo veremos- a ella pertenece explicar y confirmar todos los principios, y constituir el primero de ellos, aquel mediante el cual se legitiman en alguna manera todos los demás.

Por lo que a los principios incomplejos atañe, pueden concebirse de dos maneras: primero, de tal manera que sean verdaderas causas, realmente distintas en alguna manera de los efectos o propiedades que por medio de ellas demostramos; esta clase de principios o causas no es simplemente necesaria para que se realice la noción de objeto, puesto que no es necesaria para poder hacer verdaderas demostraciones, como consta por el lab. 1 de los *Analíticos Posteriores*. Dios, por ejemplo, es objeto de ciencia y de él se pueden demostrar atributos no sólo «a posteriori» y por sus efectos, sino también «a priori», deduciendo uno de otro; como la inmortalidad de la inmaterialidad, y la libertad en el obrar del ser inteligente.

Según la otra manera de concebir esos principios, se llama principio o causa a lo que es razón de una cosa, en cuanto objetivamente se concibe como distinto de ella; y el entrar en esta clase de principios basta para que algo pueda ser medio de demostración, porque basta para dar la razón formal, por así decir, por la que una propiedad conviene a una cosa.

Por consiguiente, aunque concediésemos que el ente en cuanto ente no tiene causas propia y rigurosamente entendidas en la primera manera, tiene, sin embargo, alguna razón de sus propiedades; y en este sentido hasta en Dios se pueden encontrar semejantes razones; en su perfección infinita, por ejemplo, encontramos la causa de su unidad, y así en otras cosas. Y aun esta parte del argumento puede volverse contra los objetantes, porque el ente en cuanto ente, de suyo es objeto cognoscible y tiene razón formal suficiente y principios aptos para poder hacer en él la demostración de sus propiedades; luego, es posible que exista una ciencia que trate de él, y esta ciencia no debe ser otra que la Metafísica.

Si el ente en cuanto ente, tiene en alguna manera causas, verdaderas y reales, lo diremos después, en la disputa sobre las causas.

30.- En qué sentido la noción de ente es más perfecta y más imperfecta que la de sus inferiores.

A la confirmación aducida, respondemos con Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1, cuest. 4, a. 2., ad 3, que aunque el ente tomado abstractamente y en cuanto conceptualmente distinto, sea menos perfecto que los grados inferiores en los que se incluye el ente y algo más; sin embargo, el ente o el mismo existir, considerado en cuanto realizado con toda la perfección que puede tener según la noción misma de existencia, es algo perfectísimo.

Y la Metafísica, aunque considera por un lado la noción de ente precisa y abstracta, no se detiene en ella sino que pasa a considerar todas las perfecciones del existir que el ente puede realizar en el mundo ontológico -por lo menos, las que no le exigen el concretarse en una materia sensible- y de este modo incluye a los entes más perfectos, de lo cual hay que deducir la máxima perfección de esta ciencia si se la considera en relación a las cosas que estudia. En cambio, si lo que se tiene en cuenta es el método de investigación y la fineza y certidumbre de la ciencia, esto mismo habría que deducirlo en gran parte de la abstracción del objeto, que puede a veces fundamentar una alta perfección bajo el punto de vista de la cognoscibilidad en cosas que consideradas en cuanto seres no son tal vez tan perfectas.

Sección II

¿Estudia la Metafísica todas las cosas según sus propios conceptos?

1.- Razón que nos hace dudar.

De lo expuesto en la sección precedente parece deducirse que a esta ciencia le compete el tratar de todo ente y según todo concepto de ente, porque la ciencia que tiene por objeto total de su estudio un género cualquiera ha de estudiar también todas las especies en él incluidas, como puede verse en la filosofía. La razón es que de lo contrario tal ciencia no se adaptaría totalmente a su objeto, pues éste sería más amplio que ella. Por consiguiente y por igual razón, la ciencia que tiene como objeto total al ente, ha de versar también sobre todo lo que bajo el ente se contiene.

Pero contraría tal conclusión el que si así fuese sobrarían todas las demás ciencias, especialmente las que investigan las naturalezas peculiares de las cosas, ya que la Metafísica sola desempeñaría suficientemente sus respectivos oficios.

2.- Una primera opinión.

Presentamos este problema, para -al solventarlo- explicar más clara y precisamente la materia sobre que versa la Metafísica, señalando sus límites y fronteras.

Egidio soluciona la cuestión en el lab. 1, *Metafísica*, cuest. 22, y en el principio de los *Analíticos Posteriores*, afirmando que la Metafísica estudia todas las cosas y sus propiedades hasta las últimas especies o diferencias. Semejante opinión patrocina Antonio Miranda en el libro 13 de la *Destrucción de todas las luchas*, sec. 6 y 7. El mismo, consecuentemente, sostiene también que las demás ciencias no son totalmente diversas de la Metafísica, sino partes de ella, o más bien, que todas son partes de una ciencia: pero que el uso común las distingue y numera como muchas por comodidad y utilidad para su aprendizaje -así, en efecto, se enseñan y aprenden como diversas- y que esto procede de la diversidad de las cosas.

Tal opinión puede fundamentarse en primer lugar con la autoridad de Aristóteles, lab. 1 de la *Met.*, c. 2, donde dice de la Metafísica que es una ciencia universal, porque examina todas las cosas; y en el lab. 4, al principio, donde enseña que esta ciencia discute universalmente del ente, añadiendo al fin del text. 2: «Así como para un objeto y todo lo que bajo él se contiene, hay un solo sentido, así también esta ciencia sola estudia al ente en cuanto ente, a sus especies, y a las especies de sus especies». Lo mismo en el lab. 1 de los *Analíticos Posteriores*, c. 23, en que declara que a idéntica ciencia pertenece considerar el todo y las partes, esto es: el género y las especies, o los predicados universales y especiales; y en el lab. 6 de la *Met.*, c. 1, donde dice que la Metafísica estudia la esencia de todas las cosas.

4.- Fundamento.

En segundo lugar, con un argumento podría defenderse así: no repugna que se dé una ciencia que estudie de este modo todas las cosas; por consiguiente, se ha de dar tal ciencia, ya que no hay que multiplicar y distinguir las ciencias sin causa, y también porque el entendimiento adquiere las ciencias del modo más perfecto que puede, y más perfecto es adquirir unida la ciencia de todas las cosas que dividida. Ahora bien, tal ciencia no puede ser otra que la Metafísica, que es la más noble y universal de todas las que naturalmente pueden existir.

El primer antecedente se prueba porque la facultad intelectiva que versa de este modo sobre el ente en cuanto ente, y la que desciende a todos los conceptos propios y específicos de los entes es una misma, y siendo así, puede adquirir un hábito de ciencia, que le haga fácil y rápido el conocer todo ente de la misma manera, puesto que tal hábito ha de ser tan universal como la potencia misma, so pena de no poderla disponer bien con perfección a todos los actos necesarios para la ciencia perfecta. Así, v. gr., para la ciencia perfecta no basta saber qué es cada cosa; es necesario también saber distinguirla de las demás, por ejemplo: el hombre, del león y del ángel, y lo mismo en los otros casos. Ahora bien, esto ninguna ciencia puede proporcionarlo fuera de la que estudie universalmente todas las cosas según sus propios conceptos que son los que las diversifican; porque no se puede conocer la diversidad entre los extremos, si no se conocen ambos según los propios conceptos en que se distinguen, cosa de por sí evidente y enseñada por Aristóteles, lab. 3 *Sobre el Alma*, cap. 2.

\- 5 -

Y basándome en esto, construyo un tercer argumento: si algo hay que pudiera obstar a esta universalidad de la Metafísica, sería el que no todas las clases de entes prescinden de materia según el ser; y esto de ninguna manera obsta, porque es forzoso afirmar que la Metafísica desciende a tratar de las nociones o esencias de muchos entes que de ninguna manera pueden existir sin materia. La Metafísica, en efecto, divide al ente finito en los diez primeros géneros de predicamentos; divide también a la substancia en material e inmaterial, porque no podría pasar a la substancia inmaterial sin haberla distinguido de la material, y ni esta distinción podría hacer sin antes indicar la noción y la esencia de la substancia material, cosa que, por consiguiente, cae de lleno en la función de la Metafísica; más aún, como nosotros conocemos lo inmaterial al modo de una privación, necesitamos saber antes qué se entiende por substancia material o materia, para entender después por su defecto qué es lo inmaterial. Y así, por ejemplo, Aristóteles en los libros 7 y 8 de la *Met.*, diserta expresamente de la substancia material y de sus principios intrínsecos, que son la materia y la forma.

\- 6 -

Idéntico argumento se puede poner en el accidente, y lo mismo en las cualidades, relaciones, etc. Sin embargo, algunos primeros géneros ofrecen una dificultad especial porque se refieren exclusivamente a la materia, como son la cantidad, el hábito y la

situación; pero sus nociones propias son a pesar de todo estudiadas por la Metafísica, que de lo contrario no presentaría una división completa del ente, cosa que a ninguna ciencia fuera de ella puede pertenecer.

En cuarto lugar, hemos de suponer o que la Metafísica es un hábito simple o que es la suma de muchos cuasi-parciales. Si nos inclinamos a lo primero, hemos también de afirmar necesaria y consecuentemente que la Metafísica considera exclusivamente la noción de ente en cuanto tal, sin bajar a ningún detalle o noción menos universal del ente, lo cual es completamente falso, como consta por lo dicho en la sección anterior y se aclarará más con lo que expondremos después. Prueba la consecuencia el que un hábito simple no puede estudiar una noción común en sí y con prescindencia de lo demás y al mismo tiempo descender a las particulares, como en la siguiente sección explicaremos.

Si aceptamos lo segundo, a saber: que la Metafísica consiste en un hábito formado por varios hábitos parciales, la misma razón habría para constituir una sola ciencia con el tratado del ente en cuanto ente y de ciertos entes determinados que con el de todos en particular; porque ambas cosas se pueden hacer con igual facilidad con la agregación de muchos hábitos.

7.- Refutación de la opinión precedente por medio del testimonio de Aristóteles.

Esta opinión es rechazada por casi todos los autores como ajena a la mente de Aristóteles y muy poco conforme a la verdad. En efecto, el mismo Aristóteles expresamente en el lab. 1, cap. 2, al decir, que «el hombre sabio lo sabe todo», añade «en cuanto es posible que lo sepa uno que no tiene el conocimiento de cada ciencia en particular»; y más abajo, al explicar esto mismo dice que «el que tiene una ciencia universal sabe en cierta manera todo aquello que se incluye en lo universal». Dice «en cierta manera» porque esas cosas no las conoce simplemente y según sus notas propias en virtud de tal ciencia, sino sólo en cuanto contenidas bajo un universal.

Más claramente, en el lab. 4, al principio, distingue esta ciencia de las otras, «porque estudia al ente como tal y también aquellas cosas que por sí mismas están contenidas en él; las demás ciencias no estudian universalmente al ente en cuanto es ente, sino que separando alguna de sus partes ven lo que a ella conviene; por ejemplo, las matemáticas». Distingue, por tanto, esta ciencia de las otras que tratan de entes particulares; por consiguiente, ésta no considera las partes del ente que las otras ciencias separan.

Lo mismo repite en el libro 6, desde el principio, donde divide en tres las ciencias especulativas, en filosofía, matemáticas y teología natural; distinguiéndolas ya por la abstracción de sus objetos, ya también y consecuentemente por las cosas de que tratan, ya por último, por su método de avance y demostración, como después declararemos. Y esta división de las ciencias especulativas es la que han seguido todos los intérpretes de Aristóteles y casi todos los filósofos, como más extensamente se expone en el lab. 1 de los *Analíticos Posteriores*.

8.- La Metafísica no es la única ciencia. Otras ciencias diversas de la Metafísica, logran omnímoda evidencia basándose en sus principios propios. Prueba de esto en las matemáticas.

Es, pues, la segunda opinión admitida por todos, que la Metafísica no considera todos los entes en todos sus grados o aspectos específicos, como los considera el filósofo o el matemático. Por esto dice Averroes, lab. 2 de la *Física*, comentario 22, que la Metafísica considera la materia sólo en cuanto es ente; mientras la física la considera en cuanto es sujeto de alguna forma; y casi lo mismo repite en el lab. 4 de la *Met.*, comentario 9, y a propósito de los otros pasajes de Aristóteles ya citados. Con él

coincide Santo Tomás al comentar estos mismos pasajes y Boecio en el libro *Sobre la Trinidad*, en el problema de la división de las ciencias, artic. 4-6.

La razón que hay contra la primera opinión se puede exponer así: de tres maneras se puede entender que esta ciencia contempla todas las cosas según sus propiedades peculiares: primero, de modo que no sea ella sola sino también las demás ciencias las que puedan especular sobre ellas, pero esto de tal suerte que el conocimiento que se adquiera por medio de las otras ciencias no sea verdadera y propiamente científico sino de un orden inferior, y solamente se llame ciencia en sentido vulgar por tener cierta certidumbre meramente sensitiva o de credibilidad humana; algo así como se llama ciencia a una ciencia subalterna cuando está sin la subalternante. Y si se interpreta en esta forma la opinión precedente, es falsa ante todo porque se basa en una noción equivocada de la subalternación que guardan las demás ciencias respecto de la Metafísica, problema que agitaremos luego; y segundo, porque supone que ninguna de las ciencias distintas de la Metafísica tiene evidencia propia basada en sus propios principios, lo cual es totalmente falso.

Que se suponga esto segundo es manifiesto, porque si las otras ciencias tuvieran verdadera evidencia, nada les faltaría para ser verdaderas ciencias; y así sería erróneo negar que su conocimiento propio sea real y propiamente científico. Ni menos claro es que tal suposición sea falsa, porque va contra la experiencia; ya que las matemáticas, por ejemplo, tienen principios propios evidentes y conocidos por sí mismos, basándose en los cuales avanza con demostraciones también evidentes sin apoyarse en testimonio alguno o credibilidad humana, como es patente, sino únicamente en la evidencia que se impone al entendimiento. Tampoco se apoya en los sentidos, porque -absolutamente hablando- hace abstracción de la materia sensible y, por consiguiente, también de todo efecto sensible, y si alguna vez usa de figuras visibles es sólo a fin de que la mente perciba con exactitud los términos de los principios, y pueda así después valorar con precisión su conexión intrínseca.

9.- En la filosofía.

Aunque no tenga tanta evidencia como en las matemáticas, la filosofía tiene, sin embargo, también su propia evidencia a ella proporcionada, porque de suyo no se funda en la autoridad humana, y si en algún momento lo hace, entonces en eso deja de ser ciencia y se convierte en mera fe y opinión; y por otra parte, tampoco una conexión con la Metafísica la trasladaría de categoría ni la haría más evidente. Por consiguiente, la filosofía de por sí se funda en la evidencia de sus principios, evidencia que no obtiene primariamente de la Metafísica, sino del hábito de los principios.

Y si alguno objetase que esta evidencia en la filosofía es sólo «a posteriori» y basada en efectos conocidos mediante los sentidos, le confesaríamos que en nosotros así sucede generalmente a causa de nuestra imperfección; pero que esto no influye para nada en la cuestión que tratamos, porque esas cosas físicas que tan imperfectamente conocemos ayudados de la filosofía, no se conocen más perfectamente ni con mayor evidencia por la Metafísica. Y si hay algunas cosas naturales que el entendimiento humano unido al cuerpo pueda conocer mejor de lo que las conoce, como de hecho las hay, en esas podemos esperar de la Metafísica una mayor evidencia; pero de por sí también la filosofía podría darla, porque aunque tiene su punto de partida en los sentidos, no siempre se funda en ellos, sino que los utiliza solamente como ministros del entendimiento en la percepción de la naturaleza de las cosas, la cual conocida, pasa inmediatamente a elaborar demostraciones «a priori» basadas en principios evidentes por sí mismos y por sus términos. Y como no es posible excogitar otro modo con el cual por medio de la Metafísica sea factible aumentar la evidencia o perfección de la ciencia de las cosas naturales, la objeción intentada resulta enteramente gratuita.

- 10 -

Otra manera de entender que la Metafísica trate de todos los entes bajo todos sus aspectos, es suponer que la Metafísica, como ciencia universalísima que es, abraza todo esto en virtud -por así decirlo- de su fuerza y eficacia, sin que esto obste a que las demás ciencias puedan de modo propio y peculiar -aunque también científico y en su campo perfecto- estudiar una parte de este objeto. De manera que podríamos concebir la relación de la Metafísica a las demás ciencias, algo así como la de la causa universal a la particular, o la del sentido universal al particular, en las cuales hay diversidad entitativa de los términos junto con inclusión del particular en el universal, aunque no al contrario.

Tal explicación, sin embargo, no tiene nada de probable, primero porque, como se, puede deducir del raciocinio que acabamos de hacer, para la demostración de los objetos propios de la física o de las matemáticas no hay método alguno naturalmente posible más perfecto que el que utilizan ya las ciencias particulares; y, por consiguiente, esas ciencias particulares distintas serían superfluas y sin objeto, si existiese una universal que descendiese a todas las cosas. En segundo lugar, no hay que imaginar a estas ciencias como facultades o potencias independientes, sino como hábitos de una misma facultad, que los ha de adquirir con los actos propios, haciéndose mediante ellos más ágil para el ejercicio de otros actos semejantes; de manera que si la Metafísica contemplara, por ejemplo, las cosas naturales bajo sus aspectos peculiares como tales, no realizaría tal investigación por actos más elevados que los que podría emplear la filosofía al tratar de estos mismos objetos, porque ni en cuanto a ellos gozaría de mayor evidencia, ni de principios más altos -no habiendo, por consiguiente, razón alguna para multiplicar estos hábitos que tratarían de unas mismas cosas- ni la misma potencia necesitaría otro hábito que le facilitara el ejercicio de tales actos, pues para esto poseería ya la filosofía.

- 11 -

Y queda todavía una tercera forma en que se puede entender la proposición que analizamos, a saber: confundiendo todas las ciencias con la Metafísica, de tal manera que las denominaciones o conceptos de matemáticas, filosofía y Metafísica adquieran para nosotros el valor de denominaciones o conceptos parciales de una sola ciencia total. La discusión de esta interpretación sería más propio hacerla al tratar el problema de la división de las ciencias consideradas en cuanto hábitos o cualidades, que al tratar el del objeto, que es el que ahora nos ocupa. Con todo, lo antes dicho demuestra suficientemente que la Metafísica, considerada bajo el punto de vista del concepto objetivo que le corresponde, no trata de todos las cosas en particular, porque el mero hecho de que el entendimiento se ocupe de las cosas naturales ya nos basta para dictaminar que ha traspasado las fronteras de la Metafísica y se mueve en el campo de la filosofía o de las matemáticas. Algo así como no porque entre la memoria y el entendimiento no haya distinción real, sino solamente una basada en el objeto formal respectivo, vamos a decir -hablando estricta y formalmente- que la memoria se ocupa de las cosas en cuanto presentes; al contrario, afirmamos que se ocupa únicamente de las pretéritas en cuanto tales.

Y prescindiendo por ahora -después lo retomaremos brevemente- de la solución que se dé para explicar el modo en que cada una de esas tres ciencias: filosofía, matemáticas y Metafísica, es por sí misma una, añadiré tan sólo que de suyo es increíble que todas ellas constituyan verdadera y propiamente una única ciencia humana. Primero, porque casi todos los filósofos afirmaron lo contrario como evidente. Segundo, porque las tres tratan de cosas totalmente diversas y casi sin contacto en lo que les es peculiar. Tercero, porque difieren mucho en su método: así el filósofo apenas se aparta de lo sensitivo, el metafísico utiliza en su avance principios universales y enteramente abstractos, y el

matemático guarda un término medio. Esta diferencia se origina del tan trillado triple modo de abstracción de la materia. Y si estas tres ciencias son mutuamente distintas, no menos distinta es la Metafísica de las otras dos, que ellas entre sí; porque lo abstracto de materia que constituye su objeto, está mucho más alejado de todas las demás cosas que cualesquiera de ellas entre sí, tanto por la perfección entitativa, cuanto por la abstracción, el método de raciocinio y lo arduo y sutil de la misma ciencia en sí. Por tanto, así como todos están contestes en admitir que las matemáticas difieren de la filosofía por la diversidad de su abstracción y de su método, lo mismo y con mucha mayor razón, habrá que admitir de la Metafísica respecto a ellas dos.

Por consiguiente, la Metafísica no trata de todas las cosas de que las otras ciencias se ocupan, según esa manera peculiar que cada una tiene de estudiarlas.

12.- Opinión que se ha de adoptar. Primera tesis. El ente se puede concebir como un todo actual y como un todo potencial.

Por fin, expondremos la opinión verdadera que se ha de adoptar; pero para proponerla y confirmarla con más exactitud y al mismo tiempo para saber con más claridad de qué cosas vamos a tratar en este raciocinio, la repartiremos en varias tesis.

Afirmo, pues, en primer término, que aunque la Metafísica considere al ente en cuanto es ente y las propiedades que le conviene por serlo, sin embargo, no se queda en la noción precisa y como actual del ente en cuanto tal, sino que baja a considerar también algunos de sus inferiores, según sus nociones peculiares. Toda esta tesis consta por lo dicho en la sección anterior; su primera parte -esto es, la del ente en cuanto ente- puede corroborarse con lo aducido antes al tratar de la segunda opinión; y la segunda, se confirma con lo dicho a propósito de la primera opinión, y la explicaremos luego un poco más.

Sólo hay que advertir aquí que lo que dicen los dialécticos acerca del género, que se puede considerar como un todo actual o como un todo potencial, o lo que es lo mismo: como abstraído por una abstracción precisiva -esto es, solamente según aquello que su noción formal incluye actualmente en el concepto objetivo así abstraído- o por una abstracción total, como cuando se abstrae como un todo potencial que incluye en potencia a los inferiores; esto -digo- que los dialécticos afirman del género, se puede aplicar a su manera al ente en cuanto ente, pues también él tiene su noción formal cuasi-actual que puede considerarse como conceptualmente abstraída, e inferiores a los que de algún modo incluye conceptualmente en potencia. Ahora bien, cuando se asigna alguna noción común como objeto adecuado de una potencia o hábito, no siempre se la asigna en cuanto es un algo actual y totalmente abstraído con abstracción formal, sino también en cuanto de alguna manera incluye a los inferiores; así, por ejemplo, decimos que el ente natural o la substancia material es el objeto adecuado de la filosofía, no sólo según la noción abstracta de substancia material como tal, sino también según las nociones peculiares de las substancias inferiores materiales: la corruptible o la incorruptible, etc. Lo mismo, por consiguiente, cuando se dice que la Metafísica trata del ente en cuanto es ente, no hay que pensar que se supone al ente absoluta y formalmente abstracto, excluyendo a todos los inferiores según sus nociones propias, porque esta ciencia no se ocupa únicamente en la consideración de esa noción formal actual; por tanto, hay que entenderlo en cuanto de alguna manera incluye a los inferiores.

13.- Qué nociones trata la Metafísica en particular, y cuáles caen fuera de su ámbito.

Afirmo en segundo lugar, que esta ciencia no considera todos los conceptos o esencias de los entes en particular, o en cuanto son tales, sino solamente aquellos que están contenidos dentro de su forma propia de abstracción.

Tal es la mente de Aristóteles y de los autores que citamos en la segunda opinión, y la de otros que escribieron acerca de esto.

Todos distinguen tres clases de abstracción en las ciencias especulativas y reales -de este tipo son las tres antes enumeradas: física, matemáticas y metafísica-, porque en las demás ciencias, sean ciencias morales o prácticas, la unidad de su objeto se considera con otra norma y en otra forma, unas veces por el fin que tiene la misma ciencia y otras por su método; mas de esto trataremos en otra oportunidad.

Aquellas tres ciencias, pues, convienen en una forma común de abstracción, porque todas se ocupan de las cosas tomadas universalmente, pero difieren en la abstracción cuasi-formal y precisiva que hacen de la materia porque la filosofía aunque hace abstracción de lo singular, sin embargo, no la hace de la materia sensible -esto es: de la materia que está sujeta a accidentes sensibles- y hace de ella uso en su tipo de raciocinio. Las matemáticas, en cambio, abstraen conceptualmente de la materia sensible, pero no de la inteligible, porque la cantidad, por más que se abstraiga no se puede concebir sino como una cosa corpórea y material. La Metafísica, finalmente, decimos que abstrae de la materia sensible e inteligible, y no sólo conceptualmente, sino también en cuanto al ser, porque los conceptos del ente que considera se hallan de hecho sin materia; y ésta es la razón de que en su concepto propio y objetivo de suyo no incluya a la materia. De esta triple abstracción y de la división de estas tres ciencias basada en ella, se trata ex profeso en los libros de los *Analíticos Posteriores*. Por el momento bástenos saber que esta norma para la división de las ciencias es la que hasta ahora se ha encontrado ser más apta; y por otra parte parece ser muy conveniente porque siendo así que estas ciencias tratan de las cosas mismas y son las más especulativas, echando por esto mano de la abstracción para la constitución del objeto cognoscible que ha de ser el término de sus demostraciones, con toda razón de la diversificación de las abstracciones se deduce la diversificación del objeto cognoscible como tal. Por esto, la abstracción en cuanto tiene su fundamento en el mismo objeto se suele llamar razón formal «sub qua» del objeto en cuanto cognoscible.

Además, tanto con más perfección es inteligible una cosa, cuanto mayor abstracción hace de la materia; y lo mismo, cuanto más inmaterial es el objeto de un conocimiento y, por consiguiente, más abstracto, tanto más cierto será éste; por consiguiente, con toda legitimidad del diverso grado de abstracción o inmaterialidad se colige la diversidad de objetos cognoscibles y de ciencias.

Y esto supuesto, ya es fácil entender y probar nuestra proposición: ninguna ciencia, en efecto, traspasa los límites de su objeto formal o razón formal «sub qua» de su objeto y todas estudian íntegramente todo cuanto se encierra en él; por consiguiente, la Metafísica considera todos los entes o nociones de entes comprendidos en el ámbito de su abstracción peculiar, pero no va más allá porque lo demás es ya campo de la física o de las matemáticas.

14.- La Metafísica estudia la noción de substancia y accidente en cuanto tales. ¿Qué se entiende por abstraer de materia según el ser?

Para entender mejor esto, afirmo en tercer lugar que la Metafísica bajo la noción de ente considera la noción de substancia en cuanto tal, y también la de accidente.

De esto no hay quien dude porque se deriva del nociones abstraen de materia según el ser. En efecto, como dijimos más arriba y explica Santo Tomás en el *Prólogo de la Metafísica*, no solamente se dice que abstraen de la materia según el ser las nociones del ente que nunca se realizan en la materia, sino también las que pueden realizarse en cosas inmateriales, pues esto basta para que en su noción formal no incluyan ni exijan de suyo materia alguna. A esto se añade que tales nociones son cognoscibles y capaces de tener atributos que les sean adecuados y propios y que no quedan incluídos en el territorio de ninguna otra ciencia, perteneciendo, por tanto, al de ésta, ya que un entendimiento humano perfectamente dotado no puede carecer de tal conocimiento.

De manera que así como la filosofía cuando ha estudiado ya las diversas especies de substancias materiales, estudia también la noción común de substancia material con sus principios adecuados y sus propiedades; y después de tratar de las diversas clases de vivientes, estudia la noción común de viviente como tal, con sus principios privativos y con sus propiedades; así también la ciencia humana -valga este nombre- después de considerar los diversos grados y nociones de entes, debe necesariamente extender su estudio a la noción común de ente; y después de contemplar las diversas substancias y accidentes, es preciso que se ocupe de la noción común de substancia y accidente; y esto no lo puede hacer si no es valiéndose de esta ciencia universal y príncipe.

15.- Otras nociones del ente cuyo estudio pertenece a la Metafísica.

Y -para no repetir lo mismo- aplíquense idénticas consecuencias a todas las demás nociones comunes que bajo el concepto de ente, substancia y accidente, se pueden de tal manera abstraer que no haya dificultad en que se realicen en cosas extrañas a materia, como son las nociones de ente creado e increado, las de substancia finita e infinita, y asimismo las de accidente absoluto o respectivo, de cualidad, acción, operación o dependencia y otras semejantes.

Nótese, con todo, que si bien se pueden abstraer muchas nociones comunes a las cosas materiales e inmateriales, cuyo estudio según el principio expuesto debería pertenecer a la Metafísica -por ejemplo: la noción común de viviente que puede prescindir de lo material y de lo inmaterial; la noción común de cognoscente e inteligente; la de ente necesario o incorruptible, incluida en el objeto de esta ciencia-; sin embargo, como muchas de estas nociones en nuestro modo actual de conocer no son captables sino por los diversos grados de almas, nada hay que pueda la Metafísica añadir razonablemente a lo que se dice en psicología, y por esto reservamos a esta ciencia el tratar de todos los predicados que se toman de las operaciones de la vida y son comunes.

16.- El estudio de los predicados comunes, exclusivos de las cosas inmateriales, pertenece a la Metafísica.

En segundo lugar, se sigue «a fortiori» que pertenece a esta ciencia el tratar en particular de todos los entes o nociones de entes que no se hallan más que en las cosas inmateriales, como v. gr. la noción común de substancia primera o increada, del espíritu creado, y de todas las especies o inteligencias que bajo él se agrupan. Hay que advertir solamente que estas substancias, sobre todo las creadas, no se pueden conocer sino muy imperfectamente; a lo sumo por ciertas nociones comunes y conceptos negativos, pero nunca por sus propias diferencias específicas. Con todo, en la medida en que son cognoscibles, su contemplación -como dijimos- pertenece a la Metafísica. En efecto, propiamente y de por sí a la física no le pertenece; a lo más le pertenecería por algún concepto común extrínseco y no muy cierto, a saber, en cuanto que los ángeles son los impulsores de los orbes celestes; pero de suyo y cuanto al conocimiento de la esencia y propiedades de las inteligencias que es naturalmente adquirible, escapa a los recursos de la física por ese enorme distanciamiento de los sentidos que hace esta investigación tan difícil y elevada.

Pertenece, por consiguiente, a la Metafísica que perfecciona al hombre por su lado más sublime y en aquello en que su felicidad natural consiste en gran parte, a saber, en la contemplación de las cosas más elevadas, como dijo Aristóteles en el lab. 10 de la *Ética*, c. 7.

17.- La noción común de causa, sus cuatro clases, y sobre todo las correspondientes causalidades son materia de la Metafísica.

En tercer lugar se colige de lo dicho que es incumbencia de la Metafísica tratar de la noción común de causa, de cada clase de causa como tal, y de las causas o esencias

causales primeras y principales que originan todo el universo. Expliquemos cada una de estas cosas.

En primer término, la noción de causa y la de efecto en cuanto tales de suyo son comunes a lo material y a lo inmaterial, y así en Dios, que es lo sumo de lo inmaterial, se realiza la noción de causa; y en los ángeles, la de efecto; y es común y esencial a todos los entes creados en cuanto finitos el emanar de alguna causa, al mismo tiempo que -sean materiales o no- les compete alguna clase de actividad o causalidad que responde a una noción común.

Y tal noción de causa no sólo prescinde de materia según el ser por su noción común sino aun considerada según las diversas maneras especiales de causalidad, ya que, en efecto, ni la noción de causa eficiente de sí exige materia, ni mucho menos la noción de fin. Y lo mismo pasa con la noción de agente libre o que se determina a sí mismo, y con la de causa ejemplar o de causa que opera movida por un prototipo o idea propia. Y aun las causas material y formal que en cuanto realizadas en las substancias parecen no hacer abstracción de la materia, también la hacen, en cuanto por su noción común prescinden de la substancia y del accidente. Por tanto, a la Metafísica toca el distinguir entre estas clases de causas y explicar los conceptos de cada una.

Además, como es sabiduría y la más alta de las ciencias naturales, a ella incumbe también el estudiar las primeras causas de las cosas, o mejor dicho, las primeras nociones causales en la causa primera; tales son las nociones de causa eficiente y final, que consideradas según su máxima perfección ni exigen o suponen materia ni otro género alguno de causa, ni involucran imperfección alguna, sino que primariamente y por sí mismas se hallan en la causa primera que es Dios. Lo contrario sucede en las nociones de materia y forma, que necesariamente suponen otra causa anterior -a lo menos, eficiente y final- de donde procedan, razón por la cual no se colocan entre las causas o nociones causales que llamamos simplemente primeras, y así su exacto conocimiento no pertenece a la Metafísica más que en lo que se refiere a sus nociones comunes, y no en lo que atañe a los objetos en que se realizan, que son la materia y la forma substancial; porque, aunque la Metafísica haga alusión a estas cosas, es a la filosofía a la que pertenece su conocimiento integral.

- 18 -

Finalmente, hay que notar a propósito de esto, que el estudio de las causas por diversos títulos y razones es privativo del metafísico. En efecto, si consideramos en cuanto entes al poder de causar, o a la causalidad misma, o a la relación que de ella resulta, vemos que todo esto pertenece a la Metafísica como objeto suyo, aunque no total -como muchos dijeron y lo indicamos arriba- sino sólo parcial, porque estas cosas son únicamente determinados entes o modos del ente que no agotan la amplitud total del ente.

Si, en cambio, consideramos la noción de causa o potencia causal en orden a la misma causa, es decir, en cuanto es una propiedad o atributo de eso que llamamos causa, entonces el estudio de la causa pertenece a la Metafísica no por ser su objeto o parte de él, sino por ser un atributo propio de ese objeto o de una parte de ese objeto.

Y así, esta ciencia que debe estudiar a Dios, estudia consecuentemente en Él la noción de primera causa final, eficiente y ejemplar; y al ocuparse de los ángeles, investiga qué potencialidad causal tienen en los demás entes; y cuando trata de la substancia en cuanto tal, ve qué causalidad ejerce sobre el accidente, y así en las demás cosas.

Por último, si consideramos la noción de causa en orden a los efectos, es decir, en cuanto su conocimiento es necesario para conocer exactamente los efectos, también su

estudio pertenece a la Metafísica, aunque no como objeto ni como propiedad de este objeto, sino como principio o causa del objeto o de una parte de él.

19.- El estudio del alma racional ¿es materia de la Metafísica?

Dos dificultades están latentes en lo dicho. Una es sobre el alma racional: su estudio -se la considere como ente o como causa- ¿pertenece o no a la Metafísica?

El alma racional, en efecto, es una substancia inmaterial y, por tanto, abstrae de materia según el ser, y consecuentemente también en sus nociones mas particularizadas. Por este concepto, pues, podría parecer que el estudio del alma racional pertenece a la Metafísica; lo que Aristóteles da la impresión de confirmar en el lab. 1 de las *Partes de los Animales*, c. 1, al decir que el físico no se ocupa de la consideración de todas las clases de alma.

A esto se opone, sin embargo, que el alma racional aun en cuanto racional, es una forma natural esencialmente orientada hacia la materia y, como tal, principio de sus operaciones, aun de aquellas que ejecuta mediante el cuerpo y consideradas del modo peculiar con que el hombre las ejecuta.

Este problema se suele tratar detenidamente al principio de la Psicología, y sobre él se puede consultar al Card. Toledo, en la segunda cuestión introductoria.

- 20 -

Por ahora contentémonos con decir brevemente que el estudio sobre el alma se ha de reservar para la parte última y más perfecta de la filosofía natural. Ante todo, porque la ciencia que trata del hombre en cuanto es hombre es una ciencia física, y el tratar de las partes esenciales es incumbencia del mismo investigador a quien toca estudiar el todo.

Además, aunque el ser del alma es por sí mismo subsistente y separable de la materia en cuanto a la unión actual con ella, no lo es por lo que se refiere a la aptitud y orientación hacia la materia, y consiguientemente tampoco lo es el conocimiento perfecto de su esencia, propiedades y operaciones; ahora bien, todo conocimiento basado en la materia es físico; no hay, por tanto, duda alguna que el conocimiento del alma en cuanto a su substancia, a las propiedades que de suyo le son propias, al modo o estado de existencia y operación que tiene en el cuerpo, pertenece al filósofo de la naturaleza.

Cuanto al estudio del estado que tiene el alma separada y de su manera de operar en él, muchos piensan que pertenece a la Metafísica; opinión que parece muy probable porque bajo este aspecto el alma prescinde completamente de la materia y no es posible inquirir nada de ella en cuanto se halla en ese estado si no es mediante una analogía con las demás substancias inmateriales; sin embargo, como la perfección de la ciencia exige la consideración íntegra y completa del objeto, es más natural tratar esto en la filosofía, tanto más que el dividir en partes tratadas en diversas ciencias el estudio del alma y sus estados es causa de mucha confusión y difusión de la materia. Por esto nos abstendremos en esta obra de tratar del alma racional sea separada, sea unida al cuerpo.

Por una razón semejante diremos muy poco de los ángeles, puesto que de su estudio y tractación se ocupan con todo derecho los teólogos y repetir aquí todo lo que ellos dicen sería una cosa ajena a la ciencia natural y, por consiguiente, también a nuestra intención; y por otra parte, delinear a grandes rasgos este asunto o tratarlo imperfectamente sería de poca o ninguna utilidad.

Lo mismo casi, podríamos decir del conocimiento de Dios; con todo como con la luz natural se pueden alcanzar muchas más cosas de Dios que de las inteligencias, y este conocimiento natural de Dios es muy necesario para la perfección de la Metafísica, diremos algo de Él manteniéndonos dentro de los límites en que los filósofos se suelen mover, o la razón natural queda confinada.

- 21 -

La segunda dificultad versaba sobre las nociones comunes de la substancia material y de las otras cosas que incluyen la materia o no pueden existir sin ella; de ella tratamos en los argumentos y al dar sus soluciones quedará aclarada.

22.- Respuesta a las razones de la opinión contraria.

La primera razón de duda expuesta al principio la damos por solucionada con lo dicho. No es necesario, en efecto, que la ciencia que se ocupa de una noción universal, descienda en particular a todas las cosas que se contienen en ella; basta solamente que se extienda a todas las que participan de esa misma noción cognoscible o de la misma abstracción. Y aunque considerando la conveniencia real en la noción común de ente, parezca que no hay más razón en determinados entes particulares que en otros para incluirlos según sus nociones propias en esta ciencia; sin embargo, considerando la conveniencia en la abstracción de la materia según el ser, que rige entre las nociones especiales de algunos entes y la noción común y abstractiva del ente, ciertamente que ya se ve razón suficiente para que esta ciencia descienda a determinados entes particulares con exclusión de otros.

23.- Exposición de un pasaje difícil de Aristóteles.

Con lo dicho anteriormente, queda refutada la base aristotélica de la primera opinión; lo que se quiere indicar, en efecto, al decir que la Metafísica estudia de un modo universal al ente, es que estudia el concepto abstracto de ente, en cuanto ente, y todo aquello que con él conviene en la misma abstracción y aspecto cognoscible. Lo mismo, al decir que trata de todas las cosas, se entiende en cuanto son entes y en cuanto enseña los principios generales y comunes a todas ellas.

Con todo, las palabras del lab. 4, text. 2, donde se dice que es propio de esta ciencia la consideración del ente y de sus especies y de las especies de sus especies, parece involucrar una especial dificultad.

Algunos opinan que esto se ha de entender con restricción, es decir, sólo de las especies próximas y remotas del ente cuya cognoscibilidad cae bajo la misma abstracción.

Pero es mejor la respuesta de Santo Tomás y otros antiguos a quienes sigue Fonseca, que solventan la cuestión construyendo de otro modo la frase de Aristóteles que la traducción antigua expresa así: «El estudio de todas las especies del ente en cuanto es ente es propio de un solo género de ciencia, y el de las especies de las especies». En esta lección las palabras «el de las especies de las especies» son equívocas, porque o bien se pueden juntar de manera que entre sí se determinen y se refieran al ente y a las especies de ente -sentido que adopta claramente la traducción de Argirópolis, y es el asumido en la dificultad - o bien se pueden separar y referir a cosas diversas, a saber a las especies de las cosas cognoscibles y a las especies de las ciencias, como lo dio a entender exactamente Fonseca traduciendo de este modo: «Pertenece a un mismo género de ciencia el estudio de todas cuantas especies de ente existen, y el de las especies a las especies». Así el sentido sería: el ocuparse de un modo común y general de las especies del ente pertenece a un solo género de ciencia; el estudiar las diversas especies de entes según sus propias y específicas nociones de objeto cognoscible es ya obra de las diversas especies de ciencias; versión que viene a confirmar nuestra opinión.

En efecto, si por «una ciencia» entendemos estrictamente un género común de ciencia, de este pasaje se deduce que la contemplación de todos los entes según todas sus nociones específicas no es objeto de ninguna ciencia considerada específicamente sino del género común de ciencia especulativa; mientras que el estudio de los objetos particulares cognoscibles según sus propias nociones, corresponde a las ciencias específicas. Y si por «un género de ciencia» entendemos «ciencia genérica por su objeto», tal cual es, por ejemplo, la Metafísica, deduciríamos lo mismo de este pasaje

que tal ciencia no debería considerar todas las especies del ente sino es bajo la noción común de ente o de substancia, mientras que las ciencias especiales estudiarían las especies del ente según sus nociones propias y específicas.

24.- Una ciencia humana adquirida única, no puede abarcar todas las cosas cognoscibles según sus propias nociones.

A la segunda dificultad respondemos que es imposible que una sola ciencia humana adquirida por los actos propios del ingenio humano, lo perfeccione universalmente en relación a todo lo que es cognoscible y bajo todos los aspectos posibles. De lo contrario, en efecto, no sólo las tres ciencias especulativas -filosofía, matemáticas y metafísica-, sino también las morales y racionales y, en una palabra, todas se fundirían en una sola ciencia que constituiría la perfección total del entendimiento humano; lo cual es sencillamente increíble, porque siendo tan diversos, particulares y distintos, y tan independientes entre sí los actos y raciocinios del ingenio humano, no es verosímil que todos puedan concurrir a generar una ciencia única.

Tampoco es cierto que esto se requiera para juzgar de la diversidad de las distintas cosas que se atribuyen a las diversas ciencias -hecho a que el argumento alude- porque cada ciencia al proporcionarle el conocimiento de su objeto pone al entendimiento en suficiente disposición para distinguirlo de las demás cosas, con tal que las demás cosas sean conocidas; por consiguiente, no hay dificultad en que dos ciencias se ayuden y colaboren en la formación de juicios del tipo discutido, sobre todo si una proporciona el medio cuasi-formal y la otra -valga el término- presenta la materia a que se ha de aplicar ese medio. Y esto es lo que ocurre en el caso propuesto; en efecto, para que el entendimiento juzgue y demuestre que una cosa es diversa de otra -por ejemplo, un caballo de un león- toma de la Metafísica el medio formal que es la noción de diversidad, o sea qué es ser diverso, y lo aplica o atribuye al caballo y al león cuyos conceptos o nociones ha tomado de la filosofía; sin embargo, por ser el medio algo así como la forma de la demostración, a esta demostración se la considera Metafísica, y en este sentido se dice que es función de la Metafísica el manifestar la diversidad en las cosas; y en el mismo se afirma que demuestra las esencias de las cosas, porque el medio para la demostración de una esencia como tal, es metafísico, porque la Metafísica es la que suministra la noción de esencia como tal.

- 25 -

A la tercera dificultad responden algunos preconizando la distinción de una doble noción de Metafísica. Una, como ciencia particular, según la cual niegan que tenga contacto con lo material en cuanto tal. Otra, como arte común y signífero de las demás ciencias o artes; tal función le atribuye Aristóteles en el *Proemio* que comentamos y en el lab. 1 de los *Analíticos Posteriores*, c. 17, text. 23, donde, como todos exponen, por «ciencia señora de todas las demás» designa a la Metafísica. Según esta otra noción dicen que la Metafísica se ocupa de las cosas materiales, en cuanto tales, y aun de la misma materia en cuanto es pura potencia pasiva; y si a esto se objeta que una ciencia no puede traspasar las fronteras de su objeto, responden con esta misma distinción que esto es verdad de la ciencia en cuanto es una ciencia particular, pero no en cuanto es un arte común.

Con todo tal distinción y tal respuesta exigen una mayor explicación. Esas dos nociones, en efecto, en el hábito de la Metafísica no se distinguen realmente como dos partes suyas distintas en la misma realidad, sino sólo conceptualmente, y por nuestra abstracción precisiva basada en conceptos inadecuados. Porque no decimos que la Metafísica es una ciencia universal y que proporciona los principios universales mediante los cuales puede ayudar a las otras ciencias, sino por la única y misma razón de ser su objeto el más abstracto y universal; por tanto, es imposible que ella ejerza

estas funciones separadamente -por así decirlo- o mediante diversas partes suyas; sino que al contrario, al mismo tiempo que estudia con perfección su objeto propio, alcanza todo ese exceso de perfección que tiene sobre las demás ciencias y les proporciona toda la utilidad que puede proporcionar. Por consiguiente, la distinción propuesta es meramente conceptual, y así por ninguno de estos dos aspectos le es lícito a la Metafísica transcender los límites de su objeto formal.

Robustece esta conclusión el que si la Metafísica, por esa universalidad que se atribuye, trascendiera su abstracción y pasara a ocuparse de las cosas materiales en cuanto tales, por este lado no tendría ya ni límites ni fronteras, y debería descender a todos los objetos de las demás ciencias considerados según todas sus nociones propias, de lo cual se seguirían todos los inconvenientes enumerados antes en la refutación de las otras opiniones. La consecuencia es evidente, porque si la razón de señalar este límite no es la noción formal del objeto, no hay ninguna otra razón para señalarlo; y además, si la Metafísica tuviera algún punto de contacto con el objeto propio de la filosofía -para determinarlo, por ejemplo- lo tendría también con el de todas las demás ciencias y aun dentro del ámbito mismo de la filosofía debería estudiar todas las especies de entes naturales, con el fin de que si acaso hubiere muchas filosofías, delimitase bien los objetos de cada una; y si fuere una sola, explicase cómo de tantas cosas se forma un solo objeto.

- 26 -

Mi parecer, por consiguiente, es que la Metafísica bajo ningún concepto traspasa propiamente los límites de la noción formal de su objeto; ni tiene contacto alguno con lo material, sino es en cuanto de algún modo se inserta en su abstracción; ni finalmente es universal o auxiliar de las otras ciencias sino es en cuanto por el mismo hecho, agota en toda su amplitud la capacidad de su objeto.

Expliquemos mejor todo esto: en primer lugar afirmo que la Metafísica no se ocupa de la noción de substancia material ni de otras semejantes que no se realizan fuera de la materia, sino es en cuanto su conocimiento propio es necesario para determinar las divisiones generales del ente en los diez géneros supremos y otras del mismo tipo, hasta la designación de los objetos propios de las otras ciencias. Esto es, en efecto, función de la Metafísica, como se deduce de los libros 6, 7 y 8 de la *Metafísica*, ya que esto a ninguna otra ciencia puede pertenecer -cosa suficientemente clara por sí misma- y además, porque sin estas divisiones no podría la Metafísica conocer exactamente su objeto ni según la noción común de ente, que siendo como es análoga, no se conoce con bastante claridad, hasta tanto que no se han determinado los modos a que se puede contraer; ni según las nociones propias y especiales de que por sí mismas la Metafísica ha de hacer un estudio exhaustivo, porque tales nociones no pueden ser perfectamente conocidas sino se las separa y distingue de las demás.

- 27 -

En segundo lugar, afirmo que del hecho que las nociones universales estudiadas por la Metafísica sean transcendentales de manera que compenetren las nociones propias de los entes, resulta que cuando el metafísico se pone en contacto con determinadas categorías de entes que incluyen materia para separar de ellas las categorías que de por sí y directamente le pertenecen, considere por abstracción en aquéllas, nociones y propiedades que son comunes a los entes que hacen abstracción de materia y que convienen también específicamente a los mismos entes materiales en cuanto tales. Así pasa, por ejemplo, cuando la Metafísica divide la substancia en material e inmaterial, sea para asumir después la noción propia y realizar el estudio de la substancia inmaterial; sea por pertenecer a toda ciencia el estudiar en alguna forma las partes propias de su objeto, como se expone en el lab. 1, *Poster*., c. 23. Y una vez dada esta

división, por sí y directamente se ocupa ya de la substancia inmaterial, tratando todo lo que de ella es cognoscible sin excepción alguna; en cambio, con la substancia material procede de otro modo, estudiándola solamente en cuanto es necesario para distinguirla de la inmaterial y para conocer todos los predicados metafísicos que le convienen en cuanto material, como por ejemplo el que sea compuesta de acto y potencia, y con qué tipo de composición; que sea ente de por sí uno, y otros semejantes.

- 28 -

En tercer lugar, respondemos en forma al argumento: la Metafísica no considera en particular todos los entes, porque jamás trasciende la abstracción propia de su objeto; considera, con todo, algunas de sus categorías genéricas que se insertan en la materia, pero esto sin renunciar a su abstracción, porque para ello las abstrae de la materia en cuanto sujeta al movimiento y al sentido, y sólo las considera bajo las nociones comunes de acto o forma, de potencia, y otras semejantes; y si de alguna manera roza sus nociones propias, esto lo hace nada más que indirectamente y en orden a su propia abstracción, es decir, para explicar cómo se realizan en ellas los predicados comunes y trascendentales, y qué distinción rige entre ellas y las otras categorías o géneros que verdaderamente y en realidad prescinden de materia.

Y esto es lo que Aristóteles quiso expresar en el lab. 4 de la *Met.*, text. 5, al decir: «Atribución es del filósofo poder especularlo todo, porque si esto no lo hace el filósofo ¿quién será el que investigue si es lo mismo Sócrates y Sócrates sentado o si lo uno es contrario a lo otro?», etc. A la Metafísica la llama filosofía por antonomasia, y afirma que a ella pertenece el estudio en común de la diversidad de las cosas, porque identidad y diversidad son afecciones del ente; y para declarar esto utiliza el ejemplo predicho que tal vez buscando cierta obscuridad puso en un individuo, siendo así que la ciencia no desciende hasta los individuos, como se demuestra en el lab. 1 de los *Analíticos Posteriores*, c. 7; y en el lab. 3 de la *Met.*, c. 13.

- 29 -

El cuarto argumento es verdaderamente arduo, porque toca la difícil cuestión de cuál es la unidad de la ciencia, cuestión que en este lugar no podemos tratar con precisión; en la siguiente sección, con todo, la esbozaremos esquemáticamente.

Sección III

¿La Metafísica es una ciencia?

1.- La Metafísica es propia y verdaderamente ciencia. Definición de la Metafísica.

Explicado ya el objeto de la Metafísica, nos será fácil exponer su noción esencial; pero como la esencia y la unidad de una cosa o se identifican o están intrínsecamente unidas, deberemos explicar al mismo tiempo su unidad, sobre todo tratando como tratamos de la unidad específica, pues sobre la numérica no hay discusión posible ya que es evidente que en los diversos individuos esta ciencia se multiplica numéricamente como cualquier otro accidente. Asimismo es indudable que en un mismo individuo no se multiplica respecto de los mismos objetos; ahora, el si respecto de diversos se distingue o no, y por consiguiente se puede o no multiplicar en el mismo individuo, es problema cuya solución está supeditada a la cuestión anterior de la unidad específica o esencial.

Y como esta unidad queda exactamente declarada por el género y la diferencia -la especie se compone en efecto del género y la diferencia- suponemos, ante todo, que la Metafísica es verdadera y propiamente ciencia, cosa cierta y por sí misma evidente como lo enseñó Aristóteles al principio de la *Metafísica* y en otros muchos pasajes, y se

deduce además de la definición de ciencia expuesta en el lab. 1 de los *Analíticos Posteriores* y en el lab. 6 de la *Ética*, cap. 3, a saber: que ciencia perfecta y «a priori» es el acto cognoscitivo o hábito que nos proporciona un conocimiento cierto y evidente de las cosas necesarias por sus propios principios y causas; caracteres todos que se realizan en la Metafísica en sí misma considerada y por razón de su objeto y así no hay duda que en sí misma considerada sea ciencia, aunque tal vez en nosotros ni siempre, ni bajo todo concepto, llegue al grado y perfección de ciencia. Consta, por lo tanto, que pertenece al género de ciencia.

Más aún, de lo dicho podemos además deducir fácilmente que pertenece al género de ciencia especulativa, como lo dice Aristóteles en el lab. 1 de la *Met.*, cap. 2, y en el lab. 2, cap. 1, porque estudia temas especulativos en grado sumo y no orientados a la práctica, lo cual declararemos mejor más adelante al explicar sus atributos.

Finalmente, lo antes expuesto nos demuestra también que es esencialmente distinta de las demás ciencias especulativas y reales, como por ejemplo de la filosofía y las matemáticas; de donde se sigue que tiene como tal cierta unidad, que le proviene del objeto que acabamos de estudiar. Bajo este aspecto se puede definir la Metafísica como la ciencia que contempla al ente, en cuanto ente, o en cuanto prescinde de materia según el ser.

2.- ¿Es la Metafísica una en especie subalterna o en la especie ínfima?

El problema, pues, por resolver se reduce a lo siguiente: ¿esta unidad es genérica o específica, y consiguientemente la diferencia tomada de la relación al objeto total antes determinado, es subalterna de modo que bajo ella puedan asignarse otras específicas, o es indivisible y última?

Muchos se inclinan a lo primero; y su opinión puede fundamentarse ante todo en que en el objeto que hemos establecido pueden señalarse varias abstracciones: en primer lugar está el doble prescindir de la materia según el ser o necesariamente o sólo permisivamente, lo cual parece bastar para variar la especie, del objeto cognoscible como tal, y consiguientemente también la ciencia. Después, entre las cosas que existen necesariamente sin materia, parece que a lo menos la abstracción de Dios, acto totalmente puro y que prescinde de toda composición aun Metafísica, es muy distinta de la abstracción de las otras inteligencias, que aunque carecen de materia con todo son compuestas y tienen atributos muy diversos. Se pueden, pues, colocar bajo la unidad general de la Metafísica por lo menos tres ciencias distintas en especie: una que se ocupe del ente en cuanto ente y que a lo más descienda hasta los conceptos comunes de substancia y accidente y a los nueve géneros que bajo ellos se contienen; otra que trate de las inteligencias creadas, y otra que solamente se ocupe en la contemplación de Dios. Porque así como en Él sólo consiste la felicidad natural, parece que se ha de dar alguna ciencia natural que según su noción última y específica estudie a Dios sólo.

Ni faltará tal vez quien divida esta ciencia en diversos miembros según los diversos grados de abstracción en los mismos conceptos comunes de ente en cuanto ente, o de substancia en cuanto substancia, y así de otros.

- 3 -

En segundo lugar, argumento de este modo: si esta ciencia es una, lo será principalmente cuanto al hábito de formar juicio resultante de sus actos en la mente. En efecto, es cierto que las especies inteligibles de que hace uso esta ciencia son muchas y no sólo una; asimismo consta que sus actos son muchos y variados, ni sólo numérica sino también específicamente diferentes, porque ¿quién dudará que es muy diverso el acto por el que formamos este juicio: «todo ente es uno» o «la unidad es una afección del ente», que el que nos sirve para formar este otro juicio: «las inteligencias son individuales», u otro parecido? Por consiguiente, si se puede hablar de unidad específica

en la Metafísica, es únicamente en relación al hábito de formar juicios. Ahora bien, tampoco en relación a él se da; luego, de ninguna manera se da.

Prueba la menor el que si este hábito fuera uno específicamente, sería o totalmente simple en su entidad respecto al objeto (pasamos por ahora en silencio la composición que podrían hacer de la intensidad sola o de la radicación en un sujeto) o una cualidad compuesta; y ninguna de estas dos hipótesis parece ser admisible.

La primera, porque como el hábito de la Metafísica prepara para juicios tan diversos y cosas tan distintas, no se ve que habiendo de conmensurarse a esos mismos actos pueda tender a todos ellos o llevarlos a cabo por una misma y simple cualidad.

- 4 -

Otra demostración de esto se podría construir así: el hábito de la Metafísica se adquiere primeramente por un acto que versa en un objeto, por ejemplo, en esta conclusión: «todo ente es verdadero» u otra semejante; después se aumenta por otros actos y se extiende, a otras conclusiones muy diversas, y en este aumento es necesario que se la añada alguna realidad o entidad ya que no es posible entender un aumento real sin una adición real. Ahora bien, esta adición no basta que sea una mera intensificación, porque el aumento no procede solamente de una diferente participación del sujeto gracias a una radicación cada vez mayor de la misma forma en él, sino también de parte del hábito por un mayor acercamiento al objeto; por consiguiente, se requiere una adición que afecte al mismo hábito y que le añada algo con lo cual abarque un nuevo objeto y una nueva conclusión, doctrina claramente expuesta por Santo Tomás al hablar de los hábitos en general, *Suma Teológica*, 1, 2, cuest. 52, art. 1 y 2. Luego, no puede este hábito considerado en relación a toda la extensión de su objeto, ser totalmente simple.

El que no pueda ser compuesto y al mismo tiempo verdaderamente uno específicamente, se prueba ante todo porque lo primitivamente adquirido en el hábito por un acto de una especie y lo añadido después por otro acto específicamente distinto, difieren también específicamente; luego, de su unión no resultará un hábito específicamente uno. El antecedente es claro, porque los actos generadores son específicamente distintos e inclinan a actos correspondientemente distintos específicamente; además, la razón para establecer una distinción entre los actos segundos es la misma que hay para establecerla entre las inclinaciones que perduran al modo de acto primero, y que tienden a actos semejantes a los que las han producido, siendo, por lo tanto, proporcionadas y acomodadas a ellos; finalmente, si no existiese una distinción específica entre las dos cosas dichas, tampoco la numérica sería necesaria, bastando un aumento meramente intensificativo.

En cuanto a la consecuencia anterior se prueba porque de dos cualidades específicamente distintas no puede formarse una cualidad de una sola especie.

- 5 -

A esto último se podría objetar que las dos cualidades componentes no se diferencian en especie totalmente sino de un modo parcial y que así de ellas podría resultar una cualidad íntegra, simplemente una, como de partes heterogéneas. Pero la realidad es todo lo contrario: pregunto, en efecto, ¿qué tipo de composición es éste? O es por una real y verdadera unión de esas cualidades (que se llaman parciales) no sólo en el mismo sujeto, sino también entre sí; o es por la mera unión en el mismo sujeto. Y ninguna de las dos cosas se puede admitir. La primera, porque no se ve cómo se puede entender o explicar satisfactoriamente; efectivamente, ¿qué clase de unión sería ésa? Hay dos posibilidades: primera, que se unan por inmediata conjunción, y esto es absurdo porque tal unión no se verifica sino entre cosas que guardan entre sí una relación de potencia a acto, o de forma a materia, o de accidente a sujeto, o de término a terminable; ahora

bien, en este caso los dos hábitos no guardan entre sí ninguna de las proporciones enumeradas, lo cual se deduce con evidencia de que cada uno se orienta por sí mismo a su objeto y no necesita ninguna otra cosa que le sirva de término o que lo ponga en acto. Otra posibilidad sería que se uniesen por una especie de continuación en un término común como se cree que se unen los grados de intensidad, pero esta clase de unión es también muy difícil de entender. Porque, en primer lugar, sería necesario señalar algún término indivisible, en que se unieran las dos cualidades, cosa al parecer imposible ya que ese término también debería orientarse hacia un objeto, pero no puede orientarse hacia ninguno porque ni tiende al mismo tiempo hacia los dos objetos de los hábitos parciales o de los actos que los engendraron, ni hay razón alguna para que tienda más a uno que a otro, ni se puede imaginar un nuevo objeto a que tienda siendo así que ningún otro es conocido o juzgado por esos actos.

Además, en los actos no se puede buscar tal unión, ni tal término indivisible en que se unan; de lo contrario todos los actos de la Metafísica podrían juntarse en uno solo y unirse realmente, lo cual es ininteligible; por consiguiente, tampoco en el hábito se encuentra tal unión, ya que nada puede estar en el hábito sin estar en los actos. Ahora bien, si los actos no están entre sí unidos, no tienen de dónde ni con qué llevar a cabo esta unión.

Estas razones valen aun en el caso de suponer los dos hábitos particulares de la misma naturaleza y especie. Si difiriesen en especie, se podría añadir una cuarta razón, a saber, que las cosas que se diferencian en especie no pueden por sí mismas ser continuas, ni tener un propio término común.

- 6 -

Y sí para evitar estas dificultades se afirmara que esas cualidades sólo componen un hábito por la reunión en el mismo sujeto, se seguiría: primero, que no habría verdadera unidad en esta ciencia sino sólo accidental gracias al sujeto, sobre todo si estas cualidades -como parece más probable- se distinguen en especie; segundo, que de todos los hábitos de las ciencias se formaría una sola ciencia por la reunión en el mismo sujeto.

- 7 -

En los argumentos propuestos se agitan dos dificultades o problemas. El primero -¿es la Metafísica una sola ciencia específicamente?- es propio
y peculiar de este lugar. El segundo -¿es una cualidad simple o compuesta en cuanto abarca diversos objetos?- es general y en la misma forma se presenta en todas las ciencias y en casi todos los hábitos adquiridos.

8.- Diversas opiniones.

Sobre el primer problema, que es propio de este lugar, algunos piensan que la Metafísica no es una sola ciencia específica sino genéricamente, y que por lo menos incluye en sí las tres especies ya dichas, a saber: la que trata de Dios, que prescinde totalmente de la materia y de todo rastro de materia -así podría denominarse toda composición- y de toda mutación y cambio; la que trata de las inteligencias creadas que si bien no prescinden de todo cambio ya sea local, ya intelectual y volitivo, prescinden sí, intrínseca y esencialmente de la materia y del movimiento físico; y la que trata del ente, que sólo por abstracción prescinde de materia según el ser.

Por otra parte esto no contradice la división de las ciencias especulativas propuesta por Aristóteles en física, matemáticas y Metafísica, porque tal división no es en últimas especies, sino en subalternas, como consta por el caso de las matemáticas que contienen en si diversas ciencias.

9. -La Metafísica es una sola ciencia específicamente.

Con todo debemos afirmar -con la opinión más común- que la Metafísica es una sola ciencia específicamente.

Ésta parece ser la mente de Aristóteles en todo el *Proemio*, o cap. 1 y 2, lab. 1, de la *Metafísica*, donde habla de esta ciencia como de una especie y a ella, como si fuese una sola e idéntica, atribuye nombres y propiedades que en parte le convienen según que se ocupa de Dios y de las inteligencias -por ejemplo el de teología o ciencia de Dios, y primera filosofía- y en parte según que se ocupa del ente en cuanto ente y de sus primeros atributos y principios -por ejemplo el de ciencia universal y Metafísica. Y por abrazar todo esto y contemplar los primeros principios y las causas últimas de las cosas, la llama «sabiduría».

Además, en el lab. 4, donde parece tratar expresamente del objeto de la Metafísica, afirma que es una y que estudia todas las cosas en cuanto prescinden de materia; y tanto del raciocinio que construye para demostrarlo como del modo de proponerlo, se deduce claramente que afirma que es una específicamente. Fuera de que a menudo dice indiferentemente que el ente en cuanto ente es su objeto total, y que su parte principal es la substancia o bien como tal, o bien la inmaterial y primera, v, gr., en el lab. 4, c. 2 y 3, y lab. 7, c. 1; y en el lab. 12, donde expone la doctrina sobre Dios y las inteligencias y añade que ella es la parte principal de esta ciencia, hacia la cual en cierta manera se orientan las demás.

Finalmente, en el lab. 6, cap. 1, y en el lab. 11, c. 6, establece que la prescindencia de la materia según el ser, constituye la razón formal adecuada bajo la cual se considera el objeto de la Metafísica. Ahora bien, si la ciencia que trata del ente en cuanto es ente, se distinguiese de la que trata del ente inmaterial y en la realidad separado de materia, no participaría propia y perfectamente de una prescindencia de este tipo, ni trataría de las primeras causas de las cosas, ni tendría las demás características que Aristóteles atribuye a la Metafísica.

Casi con el mismo argumento concluye Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1, 2, cuest. 57, art. 2, que la sabiduría natural es solamente una, mientras que los hábitos de las demás ciencias son muchos; unidad que es necesario interpretar en el sentido de unidad específica, pues genéricamente también las otras ciencias gozan de unidad. Ahora bien, esta sabiduría no es otra cosa que la Metafísica, ni se puede decir que solamente merece el nombre de sabiduría aquella parte o sumo conocimiento de la Metafísica que trata de Dios, porque ella tomada así aparte, no considera los primeros principios comunes a todas las ciencias, ni los confirma y robustece, cosa que es una de las propiedades de la sabiduría. Y asimismo la primera parte de la Metafísica que estudia al ente como tal, no considera en cuanto tal todas las causas más elevadas, y, por consiguiente, sola tampoco realiza el concepto propio de sabiduría. Es, por tanto, necesario que una misma ciencia abarque todas estas cosas.

Idénticamente se expresa Santo Tomás en el comentario a los lugares citados de Aristóteles y principalmente en el prólogo de la *Metafísica*, y lo mismo sienten los demás expositores antiguos y modernos.

- 10 -

La razón en que se basa esta manera de ver es que no hay ningún fundamento para esta multiplicación de las ciencias; y, por otra parte, todas las cosas que se tratan en Metafísica están tan unidas entre sí que resulta embarazoso atribuirlas a diversas ciencias, sobre todo teniendo en cuenta que por razón de la misma abstracción todas son cognoscibles bajo el mismo respecto. Así, aunque Dios y las inteligencias en sí mismas consideradas parezcan estar colocados en un grado y orden más elevado, sin embargo, en cuanto entran en el campo de nuestra investigación, están inseparablemente unidos a la consideración de los atributos transcendentales.

Como confirmación se puede aducir también que la ciencia perfecta de Dios y de las substancias separadas, nos proporciona el conocimiento de todos los predicados que en ellos se encuentran y por consiguiente también el de los predicados comunes y transcendentales; razón que no vale en el caso de las ciencias inferiores, por ejemplo, de la filosofía, que aunque considera la substancia material, sin embargo, no por eso estudia los predicados comunes y transcendentales que en ella se encierran, ya que siendo una ciencia inferior no puede pretender conocer los predicados más abstractos y difíciles sino que ha de suponerlos conocidos mediante otra ciencia superior. En cambio, la ciencia que trata de Dios y de las inteligencias, como es la suprema de todas las naturales, no supone nada conocido mediante otra ciencia superior, y en sí misma incluye cuanto es necesario para el conocimiento perfecto de su objeto, en la medida que esto es posible con la luz natural; por consiguiente, la misma ciencia que trata de estos objetos especiales, considera al mismo tiempo todos los predicados que les son comunes con los demás, ahora bien, esto es precisamente el contenido total de la Metafísica; luego ella es una sola ciencia.

11.- Respuesta a la primera objeción.

Y con esto queda resuelta la primera objeción que al principio proponíamos: hemos, en efecto, explicado cómo el que la prescindencia de la materia según el ser sea la llamada permisiva o la necesaria no varía específicamente la categoría del objeto cognoscible, tanto por la conexión ineludible que une tales cosas y predicados entre sí, como por pertenecer al mismo orden de ciencia y certidumbre.

Además, esa diversidad de prescindencia se encuentra sólo en las diversas representaciones lógicas, y una diversidad de este tipo, si no se le añade otra razón de más fuerza, no basta para fundamentar una diversidad de ciencias; de lo contrario, las ciencias se multiplicarían proporcionalmente al número de predicados comunes abstraíbles de los inferiores, y habría tantas ciencias específicamente distintas cuantas especies de cosas; lo cual, por lo general, no se admite.

12.- ¿Es un solo hábito la Metafísica?

A la segunda objeción, no podemos aquí responder expresamente, porque -como ya he dicho- el problema que en ella se agita es común a todas las ciencias, y tal vez más abajo al tratar de la cualidad lo examinaremos. Entretanto, digo brevemente que me parece muy difícil querer defender que el hábito de la Metafísica es una cualidad simple, o de tal modo compuesta que resulte de las varias entidades parciales unidas entre sí con una unión real y verdadera; dificultad que salta inmediatamente a la vista con todo lo que se propuso en el argumento demás arriba. Por esto, es mejor decir que está ciencia consta de cualidades o hábitos parciales, de los cuales se puede afirmar que forman una sola ciencia no por la mera agregación accidental resultante de la adherencia a un mismo sujeto, sino por esa especie de subordinación y dependencia que entre ellos se establece en relación al objeto en que se ocupan, que es el mismo; no hay, en efecto, ninguna necesidad de que en todas las cosas se encuentre idéntico tipo de unidad. Si ahora alguno preguntase qué clase de subordinación y dependencia es ésta, se le puede responder que consiste en la relación a un mismo objeto, el cual incluye ciertamente cosas diversas y presenta distintas propiedades demostrables, pero de tal manera conexas entre sí que el avance científico en unas depende del de las otras y el conocimiento de unas ayuda al de las otras bajo el mismo tipo y modo de saber y ciencia. Pero todo esto, como dije, requiere un examen y discusión más detenidos, que reservaremos para su propio lugar.

Sección IV

Función, fin y utilidad de la Metafísica

1.- Causa material, formal y eficiente de la Metafísica.

Explicada ya la esencia y el objeto de la Metafísica, sería conveniente decir algo sobre sus causas, pero como sobre las causas material, formal y eficiente no se ofrece nada propio y particular, explicaremos solamente lo referente a la causa final. En efecto, la causa material de esta ciencia no es otra que su sujeto, es decir el entendimiento, a no ser que alguno quisiera reducir a la causa material la materia en que se versa -materia que se identifica con el objeto de la ciencia del cual ya hemos hablado bastante.

Lo mismo, siendo esta ciencia una forma, no tiene causa formal propia, sino únicamente su esencia o razón formal; tiene además el objeto, que en cuanto le determina su especie puede afirmarse en cierta manera que es forma, por lo menos extrínseca.

Finalmente, siendo ciencia adquirida resulta de sus propios actos como de causa próxima eficiente, y en esto no hay nada especial fuera de lo que le es común con los demás hábitos adquiridos.

Por tanto, restan por explicar el fin y la función de esta ciencia; asuntos ambos en el caso presente tan unidos que podríamos decir ser uno mismo. Ahora bien, como hábito la Metafísica existe para esa su operación que inmediatamente produce, pues esta es una característica común a todo hábito y el de esta ciencia no tiene nada de particular que requiera nueva aclaración. En cambio, sobre su misma operación o acto debemos estudiar de qué clase es y qué fin tiene, con lo cual se nos mostrará cuál es la necesidad o utilidad de la Metafísica.

2.- Fin de la Metafísica.

Afirmo ante todo que el fin de esta ciencia es la contemplación de la verdad por sí misma. Así lo enseña Aristóteles en el lab. 12 de la *Met.*, c. 2, y en el lab. 2, c. 1, donde lo prueba en primer lugar «a priori», porque la ciencia que trata de las primeras causas y principios de las cosas y de todo lo más digno, es la que en grado más elevado existe para el conocimiento de la verdad y para sí misma, ya que su objeto es el más susceptible de estudio y aquel cuyo conocimiento es el más apetecible; ahora bien, la Metafísica se ocupa del conocimiento de las cosas y de las causas más altas, como consta por lo dicho acerca de su objeto; luego, ella es la ciencia que en grado más elevado existe para sí misma y para el conocimiento de la verdad.

En segundo lugar, porque la Metafísica no busca el conocimiento de la verdad con miras a la acción; por consiguiente, la busca por sí misma, ya que entre ambas posibilidades no se da medio. El antecedente lo prueba Aristóteles con un doble signo: primero, el hecho de que los hombres dieran los primeros pasos en esta ciencia movidos por la admiración y la ignorancia de las causas, y consecuentemente la estudiaran por el conocimiento, y no en orden a ninguna otra actividad; segundo, que los hombres se entregaran a esta ciencia cuando ya disponían de todo lo necesario para la vida, y, por tanto, no lo hicieran para sacar alguna utilidad distinta, sino sólo para evitar la ignorancia, y en consecuencia por el conocimiento mismo de la verdad.

En tercer lugar, nosotros podríamos añadir como razón, que toda ciencia orientada en su conocimiento hacia el obrar, se ocupa inmediatamente de las cosas que el hombre puede hacer; pero la Metafísica no trata de tales cosas, sino de los entes más nobles, y de las nociones más universales y más abstractas.

Pero si se examina todo esto como es debido, tanto la tesis enunciada como lo que en su confirmación se adujo tomado de Aristóteles, es común a la Metafísica con todas las

ciencias especulativas, y sobre todo con la filosofía de la naturaleza, y así de los argumentos expuestos infiere rectamente Aristóteles que la Metafísica no es ciencia práctica, sino especulativa, pues no se orienta inmediatamente al obrar, sino que se detiene en el conocimiento de la verdad, cosa que -como dije- le es común con toda la filosofía de la naturaleza. Y por esto, para que la aserción propuesta declare el fin propio de esta ciencia, se ha de sobreentender que ella existe para el conocimiento de las verdades que se pueden demostrar acerca del ente como tal y de las cosas que prescinden de materia según el ser. De manera que su fin es declarar la naturaleza, propiedades y causas del ente en cuanto tal, y de sus partes en cuanto prescinden de la materia según el ser.

- 4 -

Y de aquí se deduce la primera necesidad o utilidad de esta ciencia, a saber: perfeccionar al entendimiento -por así decirlo- en sí mismo y mediante las cosas más perfectas y las nociones más dignas de ser conocidas. El entendimiento humano, en efecto, aunque reside en el cuerpo y por eso necesita de la ayuda de los sentidos y de la imaginación, en sí mismo es espiritual y tiene potencia para percibir todas las cosas aun las espirituales y divinas, razón por la que Aristóteles lo llamó «en cierto modo divino», lab. 1 *Sobre el Alma*, text. 82. A este entendimiento, pues, la filosofía de la naturaleza parece perfeccionar en cuanto se sirve de los sentidos y estudia lo sensible; las ciencias matemáticas, en cuanto de algún modo prescinde de la experiencia de los sentidos externos, pero depende todavía de la imaginación o fantasía; y la Metafísica, finalmente, en sí mismo, prescindiendo -cuanto en un cuerpo es posible- de los sentidos y de la fantasía, contemplando lo espiritual y lo divino, y las nociones y principios comunes a todas las cosas, y los atributos generales de los entes que ninguna ciencia inferior considera.

- 5 -

En segundo lugar, hemos de afirmar también que la Metafísica, a más de ser por sí misma conveniente, es muy útil para la perfecta adquisición de las otras ciencias. Esta tesis está tomada de Aristóteles, lab. 1 de la *Met.*, c. 2, y lab. 3, c. 2, donde entre otras propiedades de la sabiduría pone el que las demás ciencias le sirvan y a ella se sometan, rigiéndolas -dice Aristóteles- no con un imperio práctico -cosa que más bien pertenece a la prudencia o a las ciencias morales-, sino con una dirección especulativa; y añade, que tal es la Metafísica respecto de las otra ciencias, porque discute de lo más elevado y de las primeras causas de las cosas, y del fin último y del sumo bien. Además, en el lab. 1 de *los Analíticos Posteriores*, c. 7, agrega que la Metafísica es la única que estudia los primeros principios de las otras ciencias. De dos clases, en efecto, son los principios de las ciencias, según se enseña en el mismo libro, c. 8; unos propios, que explica cada ciencia particular; y otros comunes a muchas o mejor a todas las ciencias, porque todas se valen de ellos en el grado que su objeto lo requiere y en cuanto de ellos dependen sus demás principios particulares, como asevera el filósofo en el lugar citado, y en el lab. 4 de la *Met.*, text. 7.

Estando, pues, todas las ciencias en gran parte supeditadas a estos principios, se sigue necesariamente que la Metafísica es la que las ha de llevar a su máxima perfección, pues -como hemos dicho- el conocimiento y contemplación de estos principios que constan de los términos más abstractos y universales, no puede pertenecer a ninguna ciencia particular.

Por consiguiente, la Metafísica es muy útil para la adquisición y perfeccionamiento de las demás ciencias. Por esta razón, Santo Tomás al principio de la *Met.*, y en el lab. 2, dist. 3, cuest. 2, art. 2, dice que la Metafísica es la ordenadora de las demás ciencias por considerar ella la noción del ente absolutamente, mientras las otras lo hacen según

alguna determinada noción de ente; y en el lab. 2, d. 24, cuest. 2, art. 2, a 4, afirma que la Metafísica dirige a las otras ciencias.

Finalmente, una prueba fácil de esto mismo no la proporciona lo ya expuesto sobre el objeto y materia de que se ocupa la Metafísica, pues ella estudia las nociones supremas de los entes y sus propiedades más universales, la noción propia de la esencia y del ser y todos los diversos tipos de distinciones que se dan en la realidad, cosas todas sin cuyo nítido conocimiento es imposible lograr una ciencia perfecta de las particulares. Con lo cual está conforme la experiencia: todas las otras ciencias, en efecto, utilizan frecuentemente principios de la Metafísica o los suponen para poder avanzar en sus demostraciones y raciocinios; por eso, como muchas veces pasa, la ignorancia de la Metafísica es causa de que se yerre en las otras ciencias.

6.- Diversas clases de utilidad.

Se objetará: ¿cómo puede la Metafísica ser útil para las otras ciencias, siendo así que es la más apetecida por sí misma, mientras que lo que es útil para otras cosas, existe para ellas?

Respondemos que en dos sentidos una cosa se puede llamar útil para otra: en uno, significa el medio que se ordena para algo; en otro, significa la causa superior y eminente que influye a su manera en algo. Y de este segundo modo es la Metafísica útil a las ciencias inferiores, y por esto no es contradictorio y sí muy consentáneo y consecuente que sea absolutamente por sí misma y al mismo tiempo muy útil y proficua para las demás ciencias. Éstas, en cambio, se ordenan a la Metafísica del primer modo, en cuanto que cualquier otro conocimiento tanto especulativo como práctico, se ordena a la suprema contemplación, en la cual consiste la felicidad natural del hombre. Casi idénticamente se expresa Santo Tomás en el lab. 2 *contra Gentes*, c. 25, arg. 6, donde dice: «Esta es la relación que guarda la primera filosofía con las otras ciencias especulativas: de ella dependen todas por recibir de ella sus principios y el método contra los que las impugnan y además por estar toda ella -la primera filosofía- enderezada al conocimiento de Dios como a último fin».

- 7 -

Pero para entender con más exactitud esta función de la Metafísica, convendrá declarar en especial los cuidados que presta a las otras ciencias y el modo cómo los presta.

8.- Modo en que la Metafísica se ocupa de los objetos de las otras ciencias para demostrarlos.

En primer lugar se suele atribuir a la Metafísica el prescribir su objeto a cada ciencia, y si fuese necesario, demostrar que es ése el que le corresponde.

Esto es lo que insinúa Averroes, lab. 3 *Sobre el Cielo*, com. 4, al decir que pertenece a la Metafísica el defender y verificar -éstas son sus palabras- el objeto de las ciencias particulares. Y la razón podría ser que -como enseña Aristóteles en el lab. 1 de los *Analíticos Posteriores*- la ciencia no prueba, sino que supone que su objeto existe y que es tal cosa, y consecuentemente ha de recurrir a otra fuente para proveerse de él; por tanto, no siendo siempre por sí mismo evidente y necesitando con frecuencia de alguna explicación y prueba, es menester tomarlo de otra ciencia superior, que no puede ser más que la Metafísica a quien corresponde considerar la noción de la esencia, de lo que es la cosa y del mismo ser.

9. -Una objeción.

Tal vez se oponga: ¿cómo puede la Metafísica demostrar la existencia de los objetos de las otras ciencias? Porque, en efecto, si se trata de la existencia actual, ésta no se requiere para que una cosa pueda ser objeto de ciencia, sino que es algo casi accidental. Por eso no se puede demostrar, sobre todo en los entes creados a quienes no conviene

necesariamente; y si de alguna manera se puede demostrar por los efectos, esto parece más bien trabajo del filósofo de la naturaleza que filosofa basándose en los efectos perceptibles a los sentidos.

Y si se habla de la aptitud de existir, o existencia en potencia, esto no se puede demostrar de ningún objeto, pues no hay ningún medio para hacerlo.

Lo mismo tampoco se puede demostrar del objeto de una ciencia la que él es, porque no hay ningún medio por el cual le convenga su esencia a cada cosa, sino que por sí misma e inmediatamente le conviene.

Añádase que la Metafísica no puede descender a los objetos particulares de las diversas ciencias, porque no puede trascender su propia abstracción, y, por consiguiente, así como esta razón le impide el demostrar sus propiedades, le impide también el probar su existencia o lo que ellos son. Además, si las otras ciencias necesitasen la ayuda de la Metafísica de manera que hubiesen de recibir de ella su objeto, no podrían aprenderse antes que ella, cosa falsa como la experiencia manifiesta, pues aunque esta ciencia sea en dignidad la primera, no lo es en orden de adquisición.

Finalmente, si fuera necesario que la Metafísica justificase los objetos de las demás ciencias, sería preciso buscar otra que le sirviese a ella en la legitimación de su propio objeto, porque ella no puede demostrar sino que ha de suponer que su objeto existe, ni éste es tan conocido por sí mismo que no requiera aclaración alguna.

10.- Respuesta.

Contestamos a la primera dificultad que la Metafísica ayuda a las otras ciencias a justificar que sus objetos existen o que son tales en la medida que ellas lo suponen. Y las ciencias, hablando absolutamente, no suponen que su objeto existe actualmente, ya que esto -como prueba el argumento dado- es algo accidental al concepto de ciencia, si se exceptúa la que trata de Dios en quien el existir pertenece a la esencia; en los demás casos, en efecto, el conocimiento y el raciocinio no requieren la existencia, a no ser quizás alguna vez de parte nuestra para inquirir y encontrar la ciencia que nosotros recibimos de las mismas cosas. Por consiguiente, la Metafísica no demuestra que los objetos de las otras: ciencias existan actualmente, sino que en tanto únicamente puede afirmar que ellos existen, en cuanto proporciona los principios con que se muestra en qué categoría de entes se han de colocar y qué esencia tienen. Y esto lo realiza en primer lugar declarando la noción misma de ente y de ser o esencia, y en qué consiste; y después, distinguiendo las diversas categorías de entes, bajo las cuales se agrupan todos los objetos de las ciencias. Y así, aunque no pueda demostrar «a priori» y en sí mismo, por un medio verdaderamente intrínseco, que existe el objeto de una ciencia, lo puede hacer en relación a nosotros mediante signos o efectos, estableciendo sobre todo qué se requiere para que una cosa sea ente, y en qué consiste la noción de esencia, y qué conexión puede tener con determinados signos o efectos; cosas todas que, si no es valiéndose de los principios de la Metafísica, no se explican con exactitud.

- 11 -

A esto se agrega, que mediante causas extrínsecas -por ejemplo, la final y la eficiente- puede a veces la Metafísica demostrar que existe algún objeto; lo cual se logra principalmente mediante las primeras y universales causas cuyo estudio es propio de esta ciencia. Así podemos demostrar la existencia de los ángeles porque son necesarios para la perfección del universo, y también porque son de tal naturaleza que no hay contradicción en que Dios los cree.

- 12 -

Y con esto ya se ve también cómo puede la Metafísica ejercer esta tutela sobre los objetos de las ciencias particulares, aunque ellos parezcan estar situados en un nivel inferior al de su abstracción. En primer lugar -como tratamos más arriba en la sección

segunda- aunque de por sí la Metafísica no se ocupa de todas las cosas según sus nociones peculiares, se relaciona con todas de algún modo, es a saber, en cuanto es requerida para la explicación de las nociones particulares, o para establecer las divisiones y distinguir los grados metafísicos propios de los otros; divisiones de la Metafísica que ayudan no poco a las demás ciencias en la determinación y mutua disyunción de sus objetos.

Además, no siempre es necesario que la Metafísica inmediatamente por sí misma señale los objetos de las ciencias particulares, basta que establezca los principios y declare los términos de que las otras ciencias se pueden servir para suponer o explicar sus objetos, en la medida que fuere menester.

13.- La Metafísica en el orden de las ciencias es la primera. Consecuentemente, ha de ser la última en el de la enseñanza.

Consecuentemente entonces, hemos de afirmar también que si consideramos en sí mismo el orden de las ciencias, la Metafísica está antes que las demás. Esto se deduce, no sólo de la tutela dicha, sino también de otro cuidado que explicaremos inmediatamente, a saber: el de confirmar de alguna manera los principios de todas las ciencias. Además, estudia las propiedades transcendentales del ente, sin cuyo conocimiento apenas es posible tratar nada con exactitud en las otras ciencias. Y por fin, tiene una especial conexión con la Dialéctica, de la cual tal vez se derivó esa confusión con que tratan casi toda su materia los dialécticos modernos.

Sin embargo, en el orden de nuestro conocer esta ciencia postula el último lugar, como consta por la práctica universal y por el mismo título que Aristóteles le eligió, pues por esta razón la llamó «transfísica» o «postfísica». Y esto es -como Santo Tomás insinúa en el *Comentario a la Metafísica*, lab. 1, cap. 1, lec. 2; y Avicenna en el lab. 1 de su *Metaf.*, c. 3 porque las cosas que prescinden de materia según el ser, a pesar de ser en sí mismas las más inteligibles, respecto de nosotros no son captables sino entre ciertos límites, como se demuestra en el lab. 12 de la *Met.* Y lo mismo, en las nociones más universales y abstractas del ente, aunque en sí mismas sean más cognoscibles -sobre todo en lo que se refiere a la cuestión de si existen- nosotros difícilmente llegamos a conocer lo que son y qué propiedades tienen, debiendo muchas veces partir de lo particular y sensible para poder elevarnos hasta allí; y éste es el sentido en que Aristóteles -lab. 1 de la *Met.*, c. 2- afirma que lo más universal es lo más difícil de conocer. Por consiguiente, si se establece un orden en relación a nosotros, no siempre y necesariamente se ha de anteponer esta ciencia a las otras; pero siempre se han de suponer algunos principios suyos o términos metafísicos, conocidos en la medida que se pueden conocer por la potencia de la luz natural del entendimiento y en la que basta para el raciocinio y el avance en las otras ciencias, aunque no con la exactitud y perfección con que se poseen una vez dominada la Metafísica.

14.- ¿En qué grado la Metafísica supone a su objeto?

A la última prueba puesta en la objeción, se responde que en esto precisamente supera esta ciencia a las demás, que no supone solamente que su objeto existe, sino que -cuando es necesario- lo demuestra sirviéndose de sus propios principios; esto hablando absolutamente, porque accidentalmente a veces utiliza principios de otras ciencias diferentes por la sublimidad de su objeto y la imperfección de nuestro entendimiento que no puede alcanzarlo perfectamente tal cual es en sí mismo, sino que necesita partir de las cosas inferiores.

Ahora bien, cuando se dice que una ciencia supone la existencia de su objeto, se entiende hablando absolutamente, como notó Cayetano en el *Comentario a la primera parte de la Suma Teológica,* cuest. 2, art. 3; accidentalmente, en cambio, no hay inconveniente en que una ciencia en relación a nosotros demuestre su objeto. Y si esta

ciencia es la suprema, no necesita para esto la ayuda de otra, sino que por sus solos medios puede llevarlo a cabo: y tal es la Metafísica en el orden de las ciencias naturales y la teología en el orden sobrenatural.

¿Cómo confirma y defiende la Metafísica a los primeros principios?

15.- Tres dificultades.

Un segundo cuidado especial que se confía a esta ciencia es el de confirmar y defender los primeros principios. Aristóteles se lo atribuye en el lab. 1 de los *Analíticos Posteriores*, c. 7, y en el lab. 1 de la *Física*, c. 1; y exprofeso lo enseña y lo practica en el lab. 4 de la *Met.*, c. 3 -pasaje que todos los comentadores interpretan unánimemente-; lo mismo hace Proclo en el lab. 1 del *Comentario a Euclides*, c. 4, donde afirma que la Metafísica proporciona sus principios aun a las matemáticas.

Ahora, explicar en qué consiste este cuidado y por qué o cómo le compete a la Metafísica, ya no es tan fácil. La primera dificultad está en que los primeros principios son conocidos por sí mismos, naturalmente y sin raciocinio; y esta ciencia, siendo esencialmente ciencia en todas sus partes, en ninguna de ellas puede proceder si no es por raciocinio y, por tanto, tampoco ocuparse sino en conclusiones y proposiciones mediatas; por consiguiente, ninguna tutela real puede ejercitar sobre los primeros principios.

En segundo lugar, de esta manera se confundiría el hábito de la Metafísica con el hábito de los primeros principios, porque la Metafísica usurparía sus funciones, y así no habría razón para distinguir uno de otro, contra lo que Aristóteles dice en el lab. 6 de la *Ética*, c. 3, donde distingue cinco virtudes intelectuales y entre ellas coloca al «*intellectus*» o hábito de los principios, y a la sabiduría que -como había probado en el proemio de la *Metafísica*- se identifica con esta ciencia. La primera consecuencia es evidente, ya que es incumbencia del hábito de los principios el prestar su asentimiento a los primeros principios con mayor evidencia y certidumbre que cualquier ciencia, puesto que la evidencia de todas ellas depende de ese hábito; por consiguiente, la Metafísica no puede confirmar los primeros principios, ni robustecer en nada el asentimiento prestado a ellos, sin usurpar las funciones del hábito de los principios.

En tercer lugar, esta ciencia desempeña tal función o explicando solamente los términos de que constan los primeros principios, y entonces se ocupa en algo que no es función de ciencia, ni requiere hábito alguno formador de juicios, sino únicamente la conveniente aprehensión y declaración de los términos; a la desempeña demostrando de algún modo los mismos principios, y en este caso preguntaría si esto lo hace con una demostración «a priori» o «a posteriori». «A priori» no se puede admitir, porque los primeros principios como tales son inmediatos y, por consiguiente, no susceptibles de una demostración «a priori». Y si se consideran como no inmediatos en relación a nosotros -cosa que pasa, por ejemplo, en el principio por el cual la primera propiedad se atribuye a un definido- así ya no es función de una sola ciencia el demostrarlos, sino que cada una en su materia demuestra los que le pertenecen, y es imposible que la Metafísica descienda a cada uno en especial, como se ha probado en las secciones precedentes. Por consiguiente, por este lado no se puede atribuir a la Metafísica nada que le sea exclusivo.

Que lo haga con una demostración «a posteriori», no es menos absurdo decirlo, porque este tipo de demostración y conocimiento no pertenece a la sabiduría -tal es la metafísica- sino a la experiencia, o a la ciencia «a posteriori» llamada ciencia «quia», que sin duda es inferior y hábito diferente de la ciencia perfecta, ya que tal vez el que

versa sobre los primeros principios comunes y sobre los propios de cada ciencia no es un solo hábito. De manera que así como a la sabiduría perfecta o Metafísica se le puede agregar en nosotros un hábito imperfecto que demuestre «a posteriori» los primeros principios comunes pertenecientes a la Metafísica, así también a cada una de las ciencias particulares se le puede agregar un acto semejante, proporcionado a ellas, que demuestre sus principios «a posteriori», y ¿qué queda entonces en esta función que pueda ser propio y exclusivo de la Metafísica?

16.- Solución a las dificultades expuestas.

La manera mejor de contestar a esta pregunta y explicar esta función, es recorrer brevemente las dificultades expuestas. La primera es fácil: concedemos, en efecto, que la función de esta ciencia respecto de los primeros principios no es el dar a luz ese asentimiento evidente y cierto que el entendimiento dirigido por la luz natural, sin raciocinio alguno, presta a los primeros principios una vez que han sido suficientemente propuestos; y esto es lo que prueba el argumento que analizamos y viene confirmado por el segundo. Pertenecerá, por tanto, a esta ciencia el desarrollar algún raciocinio sobre los primeros principios con el cual los confirme y defienda de algún modo; ahora, de cuál, lo explicaremos en la segunda y tercera dificultad.

- 17 -

Cuanto a la segunda dificultad, algunos suelen discutir a propósito de ella si el hábito de los principios que Aristóteles llamó «*intellectus*», es una cualidad realmente distinta de la potencia intelectiva o no; y si es naturalmente congénita o al contrario adquirida. Y efectivamente, los que niegan que este hábito es una cualidad distinta de la misma luz natural del entendimiento, que en cuanto por su misma naturaleza está suficientemente inclinado a prestar asentimiento a los primeros principios se llama hábito de ellos, y no se distingue realmente ni por la naturaleza de las cosas, de la facultad de entender; los que así opinan, solventan con toda facilidad la dificultad propuesta diciendo que la Metafísica se distingue de la luz natural del entendimiento, pero no de otro hábito que puede proporcionar al entendimiento cierta facilidad en el asentimiento a los primeros principios.

Pero hay otros a quienes parece -y es lo más probable - que la cuestión presente no depende de esa otra, porque sea o no sea el hábito de los principios una cualidad distinta y adquirida por actos, la Metafísica siempre será necesariamente un hábito diferente, ya que -como decíamos al examinar la primera dificultad- la función de la Metafísica no puede ser el prestar a los primeros principios un asentimiento simple y sin raciocinio. Y los mismos que sostienen que el hábito de los principios es una cualidad distinta, dicen que su función y utilidad consiste en producir más pronta y fácilmente en compañía del entendimiento un mismo asentimiento simple e inmediato a los primeros principios; y así, aun suponiendo que el hábito de los principios sea adquirido por sus actos propios, no se seguiría de aquí que lo debamos confundir con el hábito de la Metafísica.

18. Por consiguiente, estas dos cuestiones no están conexas, ni depende una de otra. Y -a mi manera de ver- Aristóteles sostuvo las dos cosas: que el hábito de los principios es una virtud distinta de la sabiduría, como consta por el pasaje del líb. 3 de la *Ética* ya citado, y que era un hábito adquirido por nuestros actos, como se puede deducir fácilmente de ese mismo pasaje y del libro 2 de los *Analíticos Posteriores*, capítulo último. En efecto, en el primer pasaje, lo pone decididamente entre los hábitos o virtudes del entendimiento; ahora bien, si no fuese algo distinto de la facultad misma de entender, sería impropio y aun falso decir que es un hábito del entendimiento. En el otro pasaje, abiertamente afirma que es un hábito adquirido y no naturalmente infundido, sin raciocinio y resultante por actos simples de la sola proposición e intelección de los términos. Y en realidad, esto se deducía ya de lo anterior, porque si este hábito no

consistiese en una cierta facilidad adquirida con la práctica para la producción más pronta de actos semejantes, no habría razón ni fundamento alguno para pensar que fuese una cualidad realmente distinta de la luz natural del entendimiento o de la misma facultad de entender, ya que, como Aristóteles dijo en el lab. 3 *Sobre el Alma*, c. 4, el entendimiento por su naturaleza es pura potencia en relación a lo inteligible, y como una tabla lisa; y además, si la naturaleza misma proporcionase toda la energía que la producción de esos actos no sólo bajo el punto de vista de su ser, sino también bajo el de la prontitud y facilidad requiere de parte de la potencia, sería inútil multiplicar las entidades en la misma facultad de entender, pues podría y debería suponérsela más fuerte y eficaz en su misma entidad intrínseca, y no habría ningún indicio que permitiese colegir esa distinción de entidades.

Es lo mismo que pasa en la voluntad: el hecho de que por su naturaleza sea ya tan ágil y apta para amar el bien en común que los actos no puedan hacerla más ágil y apta, es un magnífico argumento de que esa agilidad no proviene de un hábito innato, sino de su misma entidad. Y también en la vista, de que por su naturaleza posea toda la inclinación y eficacia que de su parte puede tener para la producción de la visión, deducimos legítimamente que toda esa fuerza e inclinación la posee por intrínseca facultad y por su entidad indivisible, y no por otra distinta naturalmente infundida.

Por esto Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1, 2, cuest. 51, art. 1, opina que este hábito no es en sí mismo natural, aunque si en cuanto a una cierta iniciación; es decir, que los actos por los cuales se adquiere no se consiguen por raciocinio, sino que proceden inmediatamente de la misma luz natural, aunque al principio y antes de la adquisición del hábito no emanen con la agilidad y facilidad con que lo hacen después. Sobre este asunto discutiremos ampliamente al comentar el lab. 2 de los *Analíticos Posteriores*, y tal vez agreguemos algo más en lo que sigue.

19.- Cómo se ocupa la Metafísica de los primeros principios y de los hábitos de los principios.

Suponiendo, pues, la opinión expuesta, en la segunda dificultad se niega la consecuencia, porque la Metafísica se ocupa de los primeros principios de otra manera que su hábito. En efecto, en primer lugar la Metafísica no se ocupa de ellos formalmente, en cuanto principios, sino en cuanto de algún modo son conclusiones. El hábito, en cambio, se ocupa de ellos formalmente, en cuanto principios y verdades inmediatas; por esto, el hábito procede sin raciocinio, y la Metafísica mediante algún raciocinio. Por esto también, el hábito de los principios propiamente no agrega ninguna evidencia ni certeza en el asentimiento a los principios que procede de la sola naturaleza, sino únicamente facilidad y agilidad en el ejercicio de esa evidencia y certidumbre; la Metafísica, en cambio, agrega certidumbre y evidencia, porque hace asentir a la misma verdad de un modo nuevo y con un medio nuevo.

Pero hemos de notar atentamente que esta agregación no es intensiva, sino extensiva, primero, porque la Metafísica no aumenta la evidencia, ni la certidumbre, ni siquiera la intensidad del asentimiento mismo producido por el hábito de los principios, ya que -como dije- la Metafísica de ninguna manera obra sobre ese asentimiento, sino que lo que hace es proporcionar un nuevo tipo de asentimiento por un acto ciertamente distinto. Y segundo, porque si los comparamos entre sí, en realidad el asentimiento de la Metafísica no es más cierto ni más evidente que el asentimiento del hábito de los principios, como lo prueba el argumento dado, ya que siempre será necesario que el asentimiento de la Metafísica se base en algunos primeros principios en cuanto son por sí mismos conocidos. Y por esto decimos que la Metafísica no aumenta la evidencia o certidumbre de los primeros principios intensivamente, sino sólo extensivamente, proporcionando una nueva evidencia y certidumbre de ellos.

20.- El conocimiento de los términos es sumamente útil para captar los principios complejos.

En la tercera dificultad se hace referencia a otra cuestión, a saber de qué manera trata la Metafísica los primeros principios para con ella ayudar y confirmar al entendimiento en su asentimiento.

En resumen, se ha de decir que desempeña esta función de las dos maneras insinuadas en la dificultad. En primer lugar, suministra y declara la noción de los términos de que constan los primeros principios. Esto es casi evidente por la misma experiencia, como se verá en toda la exposición de esta ciencia; Aristóteles lo afirma, sobre todo en los lab. 5, 7, 8 y 9, y con él otros autores, y quedará demostrado con lo que diremos en las disputas siguientes. Se determina, en efecto, en Metafísica qué es el ente, la substancia, el accidente; qué el todo, la parte, el acto, la potencia, términos éstos y otros semejantes de que constan los primeros principios. Ahora bien, como estos principios no tienen en la realidad un medio intrínseco y cuasi-formal que conecte sus extremos, son por sí mismos conocidos partiendo del conocimiento de sus términos; por consiguiente, no hay nada que pueda contribuir más a su conocimiento que la captación científica y evidente de sus términos o de las nociones de sus términos, y tal es la que la Metafísica proporciona.

Y, en efecto, es falso lo que se postulaba en la tercera dificultad, que una función semejante no sea propia de una ciencia que procede por raciocinio y juicio, sino que más bien se haya de atribuir a la simple aprehensión de los términos, porque si bien -absolutamente hablando- las cosas y términos simples por sí mismos no requieren demostración ni aun composición para la inteligencia de lo que son o significan, con todo en relación a nosotros frecuentemente se pueden demostrar, especialmente mediante la utilización de una oposición constante de los miembros antagónicos, demostrando así lo que no es la cosa (nosotros muchas veces es esto lo que más conocernos), y de ahí deduciendo lo que es. No es tampoco raro que lo mismo se logre con el análisis de ciertas descripciones de las nociones simples, que en relación a nosotros son más conocidas, y nos sirven para construir demostraciones que a veces llegan a lo que requiere la adquisición de una ciencia humana.

De esto, finalmente, se deduce también que esta manera de aclarar los primeros principios se utiliza en esta ciencia principal e inmediatamente para los principios más universales y constituídos por términos más abstractos, o lo que es idéntico que signifiquen cosas -o nociones de cosas- que pueden existir sin materia, pues, como hemos dicho, éstas son las que -absolutamente hablando- engloba el objeto de la Metafísica, que siendo la suprema de las ciencias, basta por sí misma para suministrar y explicar la noción de todas las cosas y términos que en su objeto se incluyen.

En cambio, a los principios próximos y particulares de cada una de las ciencias y a los términos que los constituyen, no se aproxima tan de cerca ni tan inmediatamente, y solamente los roza por alguno de los dos conceptos expuestos más arriba, a saber: o en cuanto es necesario para dar la definición propia y explicar sus términos peculiares, o en cuanto incluyen nociones generales, sobre todo si son las transcendentales sin cuyo conocimiento y ayuda es imposible declarar en particular la esencia de ninguna cosa.

21.- Los principios más universales no son susceptibles de demostración alguna basada en causas.

Otro aspecto por el cual la Metafísica se ocupa de los primeros principios es el de la demostración de su verdad y certidumbre. Esto lo puede llevar a cabo de diversas maneras. En primer lugar, afirman algunos que lo hace «a priori», no ciertamente por una causa intrínseca formal o material -estos principios, como bien prueba el argumento dado, no dan margen a una demostración de este tipo- pero sí por una causa extrínseca

formal, eficiente o ejemplar, ya que considerando la Metafísica las causas primeras, aun a Dios mismo -que como es la primera verdad es la causa de toda verdad, por lo menos extrínsecamente en todas las maneras predichas- puede, a lo menos mediante esta causa, demostrar la verdad no sólo de los primeros principios, sino aun de las conclusiones.

Pero esta clase de demostración rarísimamente o nunca se emplea en Metafísica, y si lo analizamos detenidamente veremos que apenas puede tener lugar. Primero, en lo que atañe a la causa eficiente, ésta no tiene cabida en los principios más universales que constan de términos comunes a Dios y a las criaturas, porque así como respecto de Dios no puede darse ninguna causa eficiente, así tampoco respecto de los principios que son verdaderos aun en Dios mismo, por ejemplo: «Cualquier cosa o es, o no es» y «Imposible es afirmar y negar algo de un mismo sujeto».

Y con esto queda también evidenciado que tales principios no pueden ser demostrados mediante la causa final, porque la causa final existe en orden a la efección y operación, y así todo lo que prescinde de la causa eficiente, prescinde también del fin. Además, de aquí mismo parece desprenderse que aun los principios comunes a solas las criaturas en cuanto caen en el campo de la ciencia no se pueden demostrar por la causa eficiente o final, porque considerados bajo estos aspectos prescinden de la existencia actual y, por consiguiente, también de la eficiencia, porque toda eficiencia versa sobre un algo existente o que se lleva a la existencia. Así, por ejemplo, el principio: «El todo es mayor que su parte» es verdadero independientemente de toda eficiencia, y lo mismo en otros casos.

Y si avanzamos un paso más, parece asimismo imposible en estos casos una prueba por la causa ejemplar, ya que lo que prescinde de la causa eficiente, prescinde también de la ejemplar, porque causa ejemplar es aquello a cuya imagen obra la causa eficiente, guardando con ella la misma relación que el arte o plan de obra respecto del agente intelectual; por tanto, si la verdad de estos principios prescinde de la causa eficiente, prescindirá también de la ejemplar. Además, la esencia de las cosas como tal no depende de la causa ejemplar, por consiguiente, tampoco la verdad de los primeros principios. El antecedente es claro, porque el hombre, v. gr., no es animal racional porque Dios lo conoce tal o porque así está representado en el ejemplar divino, sino que al contrario es conocido tal porque de sí postula tal esencia.

22.- Respuesta a una objeción.

Sobre esto se podría objetar que tales principios abstraen ciertamente de la eficiencia actual, pero no de la eficiencia posible, y consiguientemente no prescinden enteramente de la causa eficiente, ejemplar y final. En efecto, como más abajo diremos, las esencias de las criaturas, aunque pueden prescindir del existir, no lo pueden del orden al existir, sin el cual ni siquiera se concibe una verdadera y real esencia; y, por consiguiente, los primeros principios comunes a los entes creados verdaderos y reales, a pesar de abstraer en su nexo de necesidad del tiempo y de la existencia actual, no lo hacen del orden al existir, ya que con esta relación pueden existir, y sin ella no; y siendo esto así, pueden tener relación a las causas predichas y demostrarse por ellas.

Por ejemplo, uno podría probar que el todo es mayor que su parte, porque así y no de cualquier otra manera puede ser hecho por Dios; o que la esencia del hombre es animal racional, porque en ésta y no en otra puede ser creado por Dios. Y lo mismo por la causa final se puede patentizar que el hombre es animal racional, porque puede ser enseñado a conocer y amar a Dios. O por la causa ejemplar, porque así está representado en la idea divina, pues el hombre no tendría tal esencia real, si no tuviera en Dios tal ejemplar; ni repugna que por diversos conceptos ambas cosas sean verdaderas: que Dios conozca que el hombre es de tal esencia, porque en realidad lo es; y que el hombre tenga tal esencia, porque en Dios tenga tal idea.

Esta objeción prueba que este modo de demostrar no siempre es imposible ni inútil. Porque aunque tales medios de demostración no puedan todos aplicarse a cada uno de los primeros principios (que 3 más 4 sean 7, por ejemplo, no es necesario tenga causa final; lo mismo sucede en los otros principios en que la verdad nace de la unión de los extremos, sin ordenarse a ningún fin, porque el predicado no manifiesta ninguna propiedad ni esencia del sujeto, sino sólo la identidad o repugnancia de los términos, como aparece claramente en este: «Cualquier cosa o es, o no es», y en otros semejantes; en todos ellos no cabe el predicho modo de demostración por las causas extrínsecas), sin embargo, a muchos principios se pueden aplicar, sobre todo la demostración por la causa final; porque las esencias de las cosas y sus propiedades tienen causa final, la cual si es conocida por sí misma por otro lado, o puede demostrarse por otro principio más conocido -requisito éste necesario en toda demostración- puede servir para ponerlas de manifiesto.

24.- La luz natural no puede basar sus demostraciones en el primer eficiente, el primer fin y el primer modelo.

Añado algo más: muchas veces esta clase de prueba excede la potencialidad de la luz natural del entendimiento humano, y pertenece más a lo que podríamos llamar Metafísica divina o sobrenatural que a la natural. Porque los modelos divinos, si no son contemplados en sí mismos, no pueden ser la razón o medio de conocer ninguna verdad; ahora bien, por la Metafísica natural no pueden ser contemplados en sí mismos; más aún, esta ciencia ni siquiera puede demostrar que Dios tiene estos o aquellos modelos de las cosas si no es «a posteriori» partiendo de las mismas cosas, algo así como conocemos qué idea tenía el artista por la disposición de la cosa producida. Lo mismo pasa con la primera causa eficiente: mientras no conozcamos el poder de Dios en sí mismo, no podremos por él conocer la naturaleza de las cosas que puede producir; al contrario, de las cosas hechas, ascendemos como por vestigios al poder de Dios.

Con todo, una vez conocido el poder de Dios por algunos efectos, podemos ya servirnos de él para demostrar lo que podría hacer en otras cosas. Y lo mismo, valiéndonos de su perfección y su eficiencia podemos investigar el fin y perfección de sus obras, como, por ejemplo, que le pertenezca el crearlo todo por causa de sí mismo, o el hacer perfecto al universo. Por el mismo medio podemos aún colegir qué naturaleza ha dado a las cosas conocidas; modo de filosofar que insinúa Aristóteles en el lab. 12 de la *Met.*, al final.

25.- La demostración por deducción a lo imposible pertenece a la técnica de la Metafísica.

Además de estas maneras de demostración que son poco usadas, hay otra por deducción a lo imposible, con la cual se legitiman todos los principios por reducción a éste: «Es imposible afirmar y negar al mismo tiempo una misma cosa de un mismo sujeto». Y por ser éste el principio más general de esta ciencia, tal clase de demostración le pertenece a ella, la sapiencia. De este principio y su uso hablaremos largamente después en la disp. 3.

Finalmente, para aumentar la certidumbre en los primeros principios, puede ayudar mucho la consideración de la luz intelectual por la que se manifiestan los primeros principios, la reflexión sobre ella y el reducirla a la fuente de donde dimana, a saber: la misma luz divina.

Así deducimos con todo derecho que los primeros principios son verdaderos, porque por la luz natural inmediatamente y por sí mismos se demuestran verdaderos; modo éste de asentimiento en que no puede tal luz engañarse o inclinarse a lo falso, porque es participación de la luz divina, y perfecta en su género y categoría.

Por esto dice el *Salmo* 4: «¿Quién nos mostrará el bien? La luz de tu rostro, Señor, está sellada en nosotros». Por esto también, Aristóteles al principio de sus libros *Sobre el Alma* asentó que esa ciencia era muy cierta, porque contempla a la misma luz intelectual. Pero la sapiencia aun en esto la supera, por considerar de un modo más elevado la fuerza y perfección de esa luz en sí misma en cuanto por su esencia abstrae de materia y en cuanto participa de la certidumbre e infalibilidad de la luz divina.

26.- Cómo la reducción a lo imposible es demostración «a priori» y cómo «a posteriori».

Se dirá: esta legitimación de los primeos principios no es «a priori», sino sólo «a posteriori»; porque estos principios no son verdaderos por el hecho de que se conozcan por luz infalible, sino que se manifiestan con tal luz, porque son verdaderos e inmediatos.

Respondo concediendo que esta prueba no es «a priori», si se considera la verdad de los principios, por así decirlo, en el mismo ser de la cosa; pero puede, sin embargo, en cierto modo llamarse «a priori» desde el punto de vista de lo cognoscible o de lo evidente y cierto, porque legítimamente se demuestra «a priori» que una proposición es cierta porque es revelada por Dios, o que es evidente, porque se demuestra por una prueba. Así también, por consiguiente, se puede demostrar que estos principios son evidentísimos, porque por la misma luz natural se manifiestan inmediatamente. Y esta prueba y reflexión ayuda sumamente para confirmar al entendimiento y aumentar su certidumbre -por lo menos de parte del sujeto- en el asentimiento de los principios.

27.- Una consecuencia.

Con esto queda suficientemente declarado cómo la Metafísica contiene en su objeto o materia a los primeros principios, y qué oficio ejerce respecto de ellos. De paso podemos deducir además que las conclusiones establecidas son verdaderas, no solamente en este caso, como Soncinas, Javelo y algunos otros quisieron, sino también en el de los otros principios más fundamentales y universales. Porque aunque esta ciencia -hablando con toda propiedad- verse más inmediatamente en los principios antedichos y los demuestre de muchas maneras, como queda dicho, sin embargo, también se extiende a los otros, pues algunos de los métodos propuestos son generales y comunes a todos.

Por esto Aristóteles habló absolutamente de todos diciendo que la Metafísica demuestra los principios de todas las ciencias, como aparece en el *Proemio*, c. 1 y 2; en el lab. 4 de la *Met.*, text. 7; en el lab. 1 de los *Analíticos Posteriores*, c. 7; en el lab. 1 de los *Tópicos*, c. 2; y en el lab. l de la *Física*, c. 2, donde dice que si alguno niega los primeros principios de la geometría, no le pertenece a la geometría el probarlos sino a la Metafísica. Es también la opinión clara de Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1, 2, cuest. 57, a 2, especialmente en la respuesta a la primera y segunda dificultad.

Y fácil es mostrarlo lógicamente por lo ya dicho, porque las maneras de legitimar los primeros principios caben también en los principios particulares y propios de las otras ciencias. Más aún: Santo Tomás, en el lugar citado, añade que a esta ciencia le pertenece no solamente el confirmar al entendimiento en la afirmación de los principios, sino también en la de las conclusiones; lo cual puede entenderse remota y mediatamente porque al confirmar los principios virtualmente confirma también las conclusiones; o sólo -por así decirlo- materialmente, porque a veces puede la sabiduría demostrar por causas más altas las conclusiones que por otros medios inferiores demuestran las otras ciencias.

No le pertenece a la Metafísica dar medios de saber.

28.- Opinión de algunos.

Hay algunos que piensan que también esto pertenece a la Metafísica. Porque, aunque el dialéctico enseña a definir, a dividir, etc., no puede -utilizando sus principios propios- dar estos medios con su razón, sino solamente proponerlos y exponerlos respondiendo a la pregunta de si existen; y a la Metafísica le pertenecería el discurrir sobre ellos, declarando sus primeras raíces y causas.

Esto puede explicarse así en cada caso: la definición declara la esencia de la cosa; ahora bien, el declarar el concepto de esencia pertenece a la Metafísica; por consiguiente, también es incumbencia de la Metafísica dar el concepto perfecto de definición.

Asimismo, la división declara la distinción entre las cosas; pero el trato de las distinciones de las cosas es incumbencia de la Metafísica; luego, también le pertenece a ella explicar el concepto de la división.

Añadamos a esto que toda la fuerza de la argumentación, si consideramos su forma, consiste en uno de estos principios: «Las cosas iguales a una tercera son iguales entre sí»; «No se puede juntamente afirmar y negar lo mismo de un mismo sujeto». Pero estos principios son propios de la Metafísica a la cual pertenece tratar de lo idéntico y de lo diverso, y del ente y no ente, cosas que se involucran en la afirmación y negación; luego aun por este capítulo le pertenece a la Metafísica dar los medios de aprender.

Finalmente, la ciencia es una cualidad espiritual; luego como tal está comprendida en el objeto de la Metafísica; y consiguientemente por la misma razón, compete a la Metafísica dar el concepto de lo que es adquirir la ciencia, y declarar con qué modos o medios se adquiere; porque objeto suyo es tratar del fin y de los medios, y todas estas cosas se ordenan a la ciencia como fin.

29.- Se rechaza.

Pero esta opinión, si no se explica más, confunde la Metafísica con la Dialéctica, porque enseñar el modo de aprender es incumbencia propia de la Dialéctica, y no se hace de otra manera que dando los medios de aprender, y demostrando su valor y propiedades.

En todo esto, para exponer lo que es la realidad de las cosas y dar a cada ciencia su propio campo, hemos de tener en cuenta que los medios de aprender propia y formalmente se encuentran en los pensamientos de la mente, o en los actos internos del entendimiento; se fundan en las cosas; y se declaran con las palabras. La ciencia, en efecto, consiste en un acto del entendimiento, o en un hábito -esto depende de las diversas clases de ciencia actual o habitual- y, por consiguiente, es necesario que los medios propios de aprender estén en el entendimiento mismo y en sus actos. Porque del hecho que el hombre adquiere la ciencia por raciocinio, y para llevar a cabo el raciocinio necesita de otras operaciones anteriores o concepciones de las cosas, tales concepciones de la mente dispuestas y ordenadas en tal forma que por sí mismas y directamente se enderecen a la adquisición de la ciencia, se llaman medios de saber; tales medios, por tanto, formalmente están en las operaciones de la mente.

Y puesto que las operaciones de la mente, para ser rectas y verdaderas, deben ser proporcionadas y acomodadas a las cosas mismas, es necesario que tales medios se funden de alguna manera en las cosas mismas, y se expresen por las palabras que por naturaleza han sido dadas para revelar lo que el alma siente, según aquello de Aristóteles en el lab. 1 *Periherm*.: «Lo que en la palabra se contiene, es un signo de las pasiones que hay en el alma»; y lo de Cicerón, lab. 1 *Sobre el Orador*: «Por esto sólo aventajamos a las fieras, porque hablamos entre nosotros, y porque podemos hablando expresar nuestros sentimientos».

30.- La verdadera opinión en esta materia. Es función de la Dialéctica investigar si hay y cuáles son los instrumentos para alcanzar la ciencia.

Afirmamos, pues, que al metafísico no le toca directamente el dar medios de aprender, y enseñar el orden y disposición que se han de observar en los conceptos de la mente para que sean aptos para engendrar la ciencia. Se prueba con el argumento insinuado arriba, a saber: que esto es incumbencia de la Dialéctica; razón por la cual dijo Aristóteles, lab. 2 de la *Met.*, c. 3, que «es absurdo inquirir al mismo tiempo la ciencia y el modo de conseguirla». Con tales palabras quiso enseñar -como todos los expositores dicen- que la Dialéctica se había de adquirir antes que las otras ciencias, especialmente antes que la Metafísica, por pertenecerle a ella el poner en nuestras manos la manera de aprender; lo cual no es otra cosa que dar los instrumentos de saber, y mostrar el modo propio en que la ciencia trata y prueba las cosas.

No es verdad que la Dialéctica sólo a grandes rasgos y únicamente en cuanto a la cuestión de existencia, como dicen, explique estas cosas. Consta, en efecto, por la experiencia, que la Dialéctica pone en nuestras manos a más de las leyes para definir rectamente, argumentar o demostrar, también sus razones, y aun «a priori» demuestra por qué requiere la recta definición y argumentación tales condiciones y propiedades y otras cosas semejantes.

Además, si lo contrario fuera verdad, no bastaría la Dialéctica para adquirir la ciencia, sino que sería necesario anteponer también la Metafísica, cosa absolutamente falsa, y contra el modo de pensar y obrar de todo el mundo.

La consecuencia se impone, porque no se adquiere verdadera ciencia, sin que uno sepa que sabe; pues la ciencia ha de ser una luz intelectual perfecta que se manifieste a sí misma, so pena de no ser plenamente evidente, y nadie puede saber si su conocimiento es verdadera ciencia, si no sabe si su razonamiento es verdadera demostración, lo cual a su vez no puede saber si no sabe qué cosa es una verdadera demostración, y por qué ha de estar formada por tales principios y tal forma de raciocinio.

Por consiguiente, si la Dialéctica no diese razón de todo esto, sino que postulase una como fe en ello, no podría servir ni bastar para adquirir la verdadera ciencia.

Confirma esto el que la demostración no es apto medio de saber, sino cuando es conocida como demostración, esto es, como raciocinio que partiendo de principios ciertos y evidentes concluye necesariamente. Ya que si uno construye un raciocinio que en sí sea demostración pero sin saber que lo es, sino pensando que es sólo una razón probable, o que parte de algo cierto pero no evidente, en ese tal no engendrará verdadera ciencia, porque una demostración así propuesta o es un instrumento inepto, o no rectamente aplicado para obtener tal efecto.

En consecuencia, la Dialéctica no sólo enseña la manera de adquirir la ciencia, sino que lo enseña científicamente; por lo cual, los que tienen bien formado su juicio acerca de ella, piensan que es no sólo un modo de adquirir la ciencia, sino una verdadera ciencia; esto, pues, es propiamente función de la Dialéctica y no de la Metafísica

31.- Otra consecuencia.

Y de aquí también resulta pertenecer a la Dialéctica y no a la Metafísica, enseñar o metodizar tales instrumentos en cuanto expresados o realizados en voces (en las voces incluimos también el lenguaje escrito, que bajo este aspecto difiere de ellas sólo materialmente).

Más aún: ni siquiera la Dialéctica misma directamente y por su finalidad se ocupa de esto, como de propio objeto, sino que lo asume consecuentemente, y como por concomitancia.

Efectivamente, como las voces nacen de los conceptos la Dialéctica al dirigirlos y ordenarlos consecuentemente ha de enseñar con qué palabras o con qué forma de palabras se han de expresar para tener valor persuasivo y demostrativo; todo lo cual es por sí mismo claro y resulta evidente de la práctica misma de la Dialéctica.

32.- La Metafísica proyecta mucha luz sobre los instrumentos para aprender.

Pero hemos de añadir que como se fundan en las cosas mismas estos instrumentos de saber, su posesión y. conocimiento se perfecciona mucho con la Metafísica; de manera que lo que dijimos proporcionar la Metafísica a todas las ciencias y sus principios, se realiza de modo especial en la Dialéctica y en su campo.

Esto queda probado con la objeción puesta al principio, como a continuación explicaremos.

A la Metafísica pertenece especialmente el conocimiento de la esencia y de lo que es la cosa, como tal; ahora bien, la definición, cuya razón y forma da la Dialéctica, para ser perfecta ha de explicar la esencia y lo que es la cosa; y, por consiguiente, al enseñar la Metafísica cuál es la esencia y el ser de cada cosa, ayuda mucho a definir con perfección. Máxime, que la Metafísica no sólo da la razón de la esencia en común, sino también al abstraer declara sus diversos grados y modos; de lo cual depende en gran manera el conocer qué partes deben incluir en sí las definiciones de las cosas, o qué modo de definir conviene guardar en cada una de ellas, -v. gr., en la substancia o en el accidente; en lo simple o en lo compuesto-. Así, pues, la Metafísica complementa mucho la técnica de la definición, aunque directamente y por su finalidad no la enseñe.

Cosa semejante pasa con la división, otro de los instrumentos de ciencia: la Dialéctica da sus leyes y condiciones; pero como todas ellas se fundan en la distinción u oposición de las cosas, y el tratar de las varias distinciones de las cosas pertenece a la Metafísica -porque la identidad y diversidad se reducen a las propiedades del ente, como la unidad y la multitud- al declararlas exactamente, la Metafísica facilita también la técnica de la división.

Semejante razón, empero, no parece ser convincente en el caso de la argumentación o demostración, pues ella no se funda inmediatamente en la esencia ni en propiedad alguna del ente, como pasa en la definición y división.

Con todo, hay un camino por el que también en este empeño la Metafísica ayuda a la Dialéctica tanto de parte de la materia, como de parte de la forma. De parte de la materia: ya que al distinguir y separar las nociones de casi todos los entes, y en general al declarar qué es la cosa en su esencia, qué son las propiedades y en qué se diferencia la cosa del modo, suministra la materia de la demostración y argumentación, o con más exactitud, declara de qué tipo han de ser los extremos y los medios de la demostración. De parte de la forma: ya que la Metafísica explica con precisión y señala los principios en que toda recta forma de argumentación ha de apoyarse, por ejemplo éstos: «Las cosas idénticas a una tercena, son idénticas entre sí»; «No se puede afirmar y negar juntamente lo mismo de una misma cosa», y otros semejantes.

33.- Solución a los argumentos aducidos en contra.

Con lo dicho resulta ya fácil responder a las razones de duda propuestas al principio.

En cuanto a la primera, acerca de la definición, se responde que el metafísico explica en general qué es la esencia y de qué clase, si simple o compuesta, y esto dentro de su campo y con su propia abstracción; en cambio el dialéctico examina cómo hemos de hacer para concebir y explicar claramente por medio de una definición las esencias y naturaleza de las cosas, o -lo que es lo mismo- con qué conceptos y palabras se ha de dar y qué propiedades ha de tener para que sea apta. Como se ve estos dos enfoques son bien diferentes entre sí aunque mutuamente se ayudan. La Dialéctica, en efecto, ayuda a la Metafísica dándole la manera de llegar a la ciencia, mientras la Metafísica ayuda a la

Dialéctica por ser una ciencia general que de cerca y exactamente estudia las cosas que la Dialéctica o supone o solamente roza muy de lejos.

La misma respuesta podemos aplicar a la segunda objeción, basada en la división, porque la Metafísica se ocupa de las distinciones de las cosas según que ellas son en sí; mientras que la Dialéctica solamente trata del modo de enunciar y explicar las divisiones de las cosas.

Algo parecido se puede decir a lo tercero de la argumentación, pues aunque la Metafísica de algún modo demuestre los principios y los reduzca al más universal de que «toda cosa o es o no es» o que «es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo»; sin embargo, la Dialéctica supone también un principio semejante como evidente por sí mismo, a saber: que no se puede afirmar y negar una misma cosa de un mismo sujeto, y a él reduce casi toda la fuerza y forma del raciocinio correcto en la demostración de las propiedades y condiciones de la argumentación.

34.- ¿A qué ciencia pertenece el tratar de la ciencia?

Para responder a la última dificultad planteada, que se refería a la ciencia, se ha de tener en cuenta que la ciencia puede considerarse bajo múltiples aspectos, ya se la mire como una cualidad espiritual y hábito de la mente, ya como operación suya de determinada condición y naturaleza.

Hay, en efecto, una manera de estudiarla puramente especulativa, con la que examinamos qué es y qué propiedades tiene; manera que entra o en la parte de la filosofía natural que trata del alma racional -esto si se tiene en cuenta solamente la ciencia humana, que no se da sin fantasía- o en la Metafísica, si se habla de ciencia abstracta y absolutamente, por ser cosa o propiedad que prescinde de la materia según el ser.

Otra manera de ver la ciencia es práctica y técnica: ésta no trata de los hábitos, sino de los actos de la ciencia, porque el campo de la técnica es la operación. Además, no puede aplicarse más que a la ciencia humana, que se realiza mediante la composición, y el discurso; porque la técnica no se ocupa de lo simple sino de lo compuesto, pues su fin es dirigir una composición o armonización, razón por la cual la forma producida por la técnica resulta de la debida proporción y composición de las partes o cosas simples.

Tal manera de enfocar y ver la ciencia pertenece más bien a la Dialéctica, técnica del saber, que no a la Metafísica. Pero para que la Dialéctica pueda cumplir este oficio, no es necesario que investigue con escrupulosidad toda la naturaleza y esencia de esa cualidad que llamamos ciencia; basta que suponga que es una operación de la mente y reseñe algunas propiedades, que le son necesarias para manifestar la verdad exactamente y sin error, por ejemplo: que sea evidente, cierta, y otras semejantes. Y este conocimiento de la ciencia, que proporciona el dialéctico, como consta por los libros de Poster., le es suficiente para dirigir su arte hacia la ciencia como fin y orientar el método de aprender.

Todavía queda otra manera de encarar la ciencia, que podríamos llamar moral, y es la que considera su uso o ejercicio en cuanto puede ser digno de alabanza o vituperio. Esta manera se incluye en la filosofía moral o en la prudencia.

Sección V

¿Es la Metafísica la ciencia especulativa más perfecta y verdadera sabiduría?

- 1 -

Al explicar la causa final y la utilidad de esta ciencia, juntamente hemos declarado su efecto, porque toda su utilidad radica en su operación y en su efecto.

Sólo falta, por consiguiente, que veamos algo acerca de sus atributos, que fácilmente se colegirán de su objeto y de su fin.

2.- Primera tesis.

En primer lugar, afirmo que la Metafísica es la más perfecta de todas las ciencias especulativas. Así lo enseña Aristóteles, lab. 1, c. 2; lab. 2, c. 1, y lab. 3, c. 2; y todos los intérpretes, y por lo dicho está ya suficientemente probado. Porque, como lo demostrarnos en la sección anterior, el fin de esta ciencia, es el conocimiento de la verdad y de por sí en eso solo consiste. Ahora bien, una ciencia se llama especulativa precisamente por este fin, como lo dice Aristóteles, lab. 6, y lo tratarnos nosotros más adelante en su lugar.

Además, en la sección 1 quedó demostrado que el objeto de esta ciencia es el más noble de todos, tanto en su ser mismo de objeto por su abstracción suma, como en el ser de la cosa en sí, por comprender entes tan nobles. Ahora bien, toda ciencia se dice noble en el grado en que lo es su objeto; luego esta ciencia especulativa es la más noble de todas.

3.- Un problema incidental.

Pero tal vez pregunte alguno si esta ciencia es solamente especulativa o también práctica; pues como por ahora podemos suponer no repugna el que un conocimiento sea al mismo tiempo, de un modo eminente, especulativa y práctica, característica que los teólogos atribuyen a la ciencia divina, no sólo en cuanto está en Dios, sino también en cuanto se nos comunica a nosotros, ya sea por visión clara, ya por una obscura teología o por fe; luego también entre las ciencias adquiridas y naturales puede haber alguna que participe de esta eminencia y sea a la vez especulativa y práctica.

Y si alguna hay, ella será la Metafísica con mayor razón que cualquier otra: primero, porque es la más alta de todas las ciencias y la que rige a las demás, como lo dice Aristóteles en el *Proemio*. Y segundo, porque proporciona un conocimiento natural de Dios tan perfecto cuanto la luz natural lo permite; ahora bien, del conocimiento de Dios depende el recto juicio en las cosas prácticas; por, consiguiente, esta ciencia orienta también tales juicios, y por ende es una ciencia práctica.

Eso mismo queda más claro con lo siguiente: esta ciencia demuestra los atributos de Dios que se pueden demostrar con la sola luz natural, entre los que está el que sea el sumo Bien, el último fin de todas las cosas, la primera verdad; luego, esta ciencia demuestra todas estas cosas, y consiguientemente demostrará también que hay que amar a Dios sobre todas las cosas, porque esto se lo debemos en cuanto es el sumo Bien y nuestro último fin. Asimismo, nos muestra que Dios de todo tiene providencia, y que es sapientísimo y justísimo: enseñará, por tanto, también que hemos de temerle y confiar en Él, etc., lo cual pertenece ya al modo de obrar. Por fin, no hay otro motivo para tener a la Teología infusa, como con razón se tiene, por eminentemente práctica y especulativa, sino el que con luz superior considera en Dios la prerrogativa de fin último que hemos de conseguir por medios morales y prácticos; lo mismo, entonces, se ha de decir de la Metafísica natural, guardando la distancia que impone el hecho de avanzar con luz de menor intensidad.

4. -Respuesta.

Sin embargo, hay que confesar que esta ciencia no tiene nada de ciencia práctica, sino que es sólo contemplativa. Así se deduce de Aristóteles y otros expositores, quienes aunque no toquen de propósito esta cuestión, ciertamente piensan que la Metafísica es puramente especulativa, como se deduce del que enseñen simplemente que es especulativa sin decir nada o negando claramente que sea práctica.

Añádese a esto, que Aristóteles en los libros de *Ética* habla expresamente de la felicidad del hombre como primera regla para las acciones morales. Ahora bien, la

felicidad del hombre está puesta en Dios, fin último de todo y particularmente de la criatura racional; por consiguiente, tal aspecto no cae en el campo de la Metafísica, y no hay ningún otro bajo el cual esta ciencia pueda ser práctica. Porque si fuera práctica, sería evidentemente moral, ya que claro está que no sería factiva o directiva de operaciones técnicas, ni siquiera de las operaciones del entendimiento, como lo indicamos en la sección precedente; y moral no es, porque la consideración del último fin en cuanto se relaciona con el modo de proceder no es objeto suyo sino de la filosofía moral, como hemos dicho.

5.- Por qué la Teología es especulativa y práctica, mientras que la Metafísica es solamente especulativa.

La razón de la diversidad que hay entre la teología sobrenatural y ésta que es natural, se puede dar «a priori», basándonos en la diferente luz con que proceden ambas. Aquélla, en efecto, procede bajo el influjo de la luz de la fe que proviene de la sagrada revelación, en cuanto mediatamente y por raciocinio se aplica a las conclusiones contenidas en los principios de la fe. Pero la fe no sólo nos revela a Dios como fin último de todas las cosas, sino que también y especialmente enseña que en Él está la felicidad del hombre, y, por consiguiente, a más de las verdades especulativas acerca de Dios, revela también las prácticas; y lo que es más aún, casi todos los primeros principios referentes a las costumbres. Y con la misma certeza, y -cuanto es de su parte- del mismo modo procede en todas estas cosas. Y basándose en ellas, razona la teología, considerando, no sólo especulativamente en Dios su carácter de último fin, sino también moralmente en orden a los medios con que lo hemos de conseguir.

La Metafísica, en cambio, procede con una luz meramente natural, que no abarca todos sus objetos de la misma manera y con la misma certidumbre; y por eso la Metafísica no es un hábito identificado con la luz natural, sino que con un modo y abstracción especial la perfecciona -como ya lo indicamos- en aquellas cosas que prescinden de la materia en su ser. Y así en Dios considera el aspecto de último fin y bien supremo sólo especulativamente, es decir, en cuanto es tal en sí, y como tal se puede conocer con luz natural; y más bien en cuanto a «si existe» que en cuanto a «qué es». Pero no considera prácticamente cómo el hombre haya de obtener este fin, ni tampoco baja a detalles inquiriendo cómo es Dios último fin del hombre y cómo puede el hombre mismo acercarse a Dios en cuanto es su fin último porque esto ya cae fuera de la abstracción Metafísica y la contemplación y pertenece a la filosofía; y además supone el estudio físico del hombre o filosofía natural -meramente especulativa- y encuadra en la filosofía moral, que en cierta manera y por así decirlo «inicialmente», es una ciencia práctica; ciencias cuya división no es este el lugar de hacer.

Sin embargo, confieso que si pudiera haber una ciencia natural Metafísica acerca de los ángeles tal cual en sí son, pertenecería a ella, no sólo la contemplación de su naturaleza, sino también el investigar cómo serían capaces de obtener su último fin y en qué cosa consistiría su felicidad y por qué medios podrían llegar a ella; y esta ciencia sería entonces en parte ciencia moral y juntaría a un mismo tiempo la especulación y la práctica; y también sería toda ella Metafísica porque prescindiría toda de la materia según el ser. Pero tal ciencia sería más angélica que humana; y nosotros, si no es por analogía con nuestra felicidad, es muy poco lo que podemos saber de la felicidad de los ángeles; y por esto la Metafísica, del modo que nosotros la poseemos, es total y puramente especulativa y no desciende a cosas morales y prácticas.

6. -Segunda tesis.

En segundo lugar afirmo que la Metafísica no es sólo ciencia, sino también sabiduría natural. Es este un aserto que Aristóteles propone y prueba expresamente, lab. 1, c. 1 y 2, y lab. 3, c. 2, suponiendo para ello que en nosotros existe una virtud intelectual que

sea sabiduría, cosa que él mismo enseñó, lab. 6 de la *Ética*, c. 2 y sig., y es el común sentir de todos los sabios. La razón es que si ningún hábito del hombre fuera sabiduría, nadie se podría llamar sabio. En efecto, uno es y se llama sabio por la sabiduría, y no hay ningún hombre sabio por naturaleza, ni por facultad o potencia alguna humana; lo cual es por sí mismo claro, pues de lo contrario todos los hombres serían sabios, y de hecho el hombre se hace sabio con el ejercicio, y el hábito o la virtud. Es, por consiguiente, la sabiduría un hábito.

Además, por su significado nominal y por el sentido común consta que es un hábito perteneciente al entendimiento y no a cualquiera sino a un entendimiento perfecto, y que es una fuerza intelectual y muy perfecta. Esto lo prueba magníficamente Aristóteles en el *Proemio* c. 1, distinguiendo la experiencia del arte y el arte de la ciencia que se busca por sí misma y versa en el conocimiento de las causas y de los principios, concluyendo que la sabiduría debe ser una ciencia de esta clase.

7.- Diversas acepciones de la palabra sabiduría.

Hemos de advertir aquí, que si atendemos al modo común de hablar, parece que algunas veces con el nombre de sabiduría no se significa un determinado hábito intelectual, sino más bien cierta rectitud de la inteligencia para juzgar bien en todas las cosas, resultante de la adquisición perfecta de todas las ciencias; lo mismo que justicia, según una acepción, no significa un hábito singular sino cierta armonía y rectitud en todas las virtudes de la voluntad. A esta acepción de sabiduría parece que se acomoda más la definición de Cicerón: «sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas y de las causas que con estas cosas se relacionan». Y en este mismo sentido parecen haber hablado los filósofos antiguos cuando afirmaban que entraba en el campo de la sabiduría el conocimiento de todas las cosas, aun de las especies más ínfimas y de sus propiedades; siendo así, que esto no lo abarca una sola ciencia sino la colección de todas. Más aún, si se habla del hombre, ni siquiera con todas las ciencias juntas puede alcanzar un conocimiento tan preciso de todas las cosas; y por esto, los mismos antiguos decían que en el hombre no hay verdadera sabiduría sino sólo una muy pálida; en cambio, nosotros afirmamos que en el hombre hay aun naturalmente verdadera sabiduría, aunque sea siempre humana y, por consiguiente, muy limitada.

En otro sentido más usado entre los sabios, se toma sabiduría por un cierto hábito peculiar, y esto de dos maneras, porque hay una sabiduría denominada «simplemente sabiduría» y otra denominada «sabiduría bajo cierto aspecto».

La primera es en cierta manera universal, no por la predicación o por reunir todas las cosas, sino por su eminencia y amplitud, como luego indicaremos.

La segunda es particular tanto en el hábito, como en la materia y amplitud. A esta última sabiduría se refiere el largo discurso de Sócrates en los diálogos de Platón (Diálogo 3, llamado *De la sabiduría*), en el que distingue la sabiduría de los artífices, gobernantes, etc. En este mismo sentido parece haber hablado San Pablo, *Epístola* 1 a los Corint., 3: «Puse el fundamento como sabio arquitecto», porque se llama sabio en algún ramo o materia aquel que conoce perfectamente por sus causas últimas la ciencia o arte que se le aplica, como lo notó Santo Tomás, *Suma Teológica*, 2, 2, cuest. 45, art. 1.

Otro sentido, finalmente hay -como en ese mismo lugar dice Santo Tomás- por el cual se llama simplemente sabiduría a una ciencia particular o virtud intelectual, y éste es el que Aristóteles atribuye a este vocablo en el lab. 6 de la *Ética*, lugar citado, y en el caso presente; y en este mismo confirió a la Metafísica la dignidad de sabiduría.

8. -Algunas propiedades de la sabiduría.

En segundo lugar, para probar esto aduce Aristóteles, c. 2, las propiedades de la sabiduría, entre las cuales hay algunas que le son comunes con las otras ciencias

especulativas, y otras que le son exclusivas. Las comunes se ha de entender que le convienen de una manera eminente y con singular perfección.

La primera propiedad es que la sabiduría se extiende a todas las cosas y en la medida de lo posible es ciencia de todas ellas. Esta propiedad ya la hemos expuesto suficientemente en la sección 2, y su razón de ser constará por lo que luego diremos.

- 9 -

La segunda propiedad de la sabiduría que propone Aristóteles es que se ocupa de las cosas más difíciles y menos asequibles a nuestros sentidos; porque el conocer cosas que son para todos obvias, o que se perciben con los sentidos no es trabajo de sabios, sino de cualquier hombre vulgar. Con todo, esta propiedad parece que ha de entenderse del conocimiento de las cosas más difíciles en el grado que al hombre le es posible; pues no cae dentro del campo de la sabiduría del hombre investigar cosas más altas que él mismo y que no se pueden conocer con la sola luz natural, como por ejemplo la realización de futuros contingentes y otras cosas semejantes, las cuales no sería sabiduría sino temeridad querer conocer por ciencia humana. La sabiduría humana, por consiguiente, trata de las cosas más altas y difíciles, en la medida de la capacidad del humano ingenio.

- 10 -

La tercera propiedad es ser conocimiento ciertísimo; propiedad en la que van incluidas también la evidencia y la nitidez, porque la certidumbre natural, a la cual nos referimos, nace de la evidencia y por ella se mide. Y la razón clarísima de tal propiedad es que sabiduría significa ciencia perfecta, conocimiento eximio, y la perfección suma del conocimiento humano está puesta en su certidumbre y evidencia.

- 11 -

La cuarta propiedad es su aptitud peculiar para enseñar y revelar las causas de las cosas. Esto lo había ya señalado Aristóteles, c. 1, al decir que era distintivo del sabio el poder enseñar, y menester propio suyo el conocer y revelar las causas de las cosas.

Y nosotros mismos en cada oficio o ciencia consideramos más sabio al que más íntima y universalmente abarca las causas de las cosas. Y, finalmente, el conocimiento humano en tanto es perfecto, en cuanto llega a la causa, y mientras no llega permanece imperfecto, como bien lo demuestra el que el ánimo del que busca conocer no se aquiete hasta que encuentra la causa. Simplemente sabiduría será, por tanto, aquella que llegue a las causas más remotas y universales, de donde resultará también que sea peculiarmente apta para enseñar.

- 12 -

La quinta es que tal sabiduría es digna en grado sumo de ser apetecida por sí misma y por amor a la ciencia, ya que esto se sigue con evidencia de la dignidad, y, por consiguiente, gozando la sabiduría de una como dignidad y excelencia entre las demás ciencias, no hay duda que ha de ser colocada entre las ciencias que se buscan por su solo conocimiento y que entre ellas ha de ocupar el grado supremo, siendo, en consecuencia, la más apetecible por sí misma.

- 13 -

La sexta propiedad de la sabiduría es que más bien que servir a las otras ciencias, las rige a todas, cosa muy de acuerdo con su dignidad; el sentido en que esto se ha de entender, lo declararemos inmediatamente.

De todas estas propiedades solamente advierto que Aristóteles al atribuirlas casi no habla de la sabiduría, sino más bien del sabio; sobreentiende, con todo, que la ciencia por la que se atribuye al sabio todas estas prerrogativas es la sabiduría. Pero si alguno objetare que no convienen ellas al sabio por una ciencia sino por todos o por muchas juntas, podríamos responderle que demostrar lo contrario, ahora tiene muy poca

importancia; porque al probar que tales propiedades se hallan en la ciencia Metafísica, se probará al mismo tiempo que hay una ciencia que en todas ellas aventaja a las demás, siendo, por consiguiente, sabiduría; y que esa ciencia es la Metafísica.

14.- Demostración de que las propiedades enunciadas de la sabiduría se encuentran en la Metafísica.

En tercer lugar prueba Aristóteles, c. 2, que todas estas propiedades se encuentran en la Metafísica. La primera, porque aquel que está dotado de ciencia universal conoce en cierta manera todas las cosas; ahora bien, la Metafísica es la ciencia más universal; por consiguiente, será también ciencia de todas las cosas en la forma que la sabiduría requiere, es decir, en la medida de lo posible.

De esta propiedad de la Metafísica ya se ha hablado anteriormente bastante, en la sección 2, y de lo allí dicho se puede colegir que la Metafísica se ocupa de todas las cosas de dos o tres maneras. Primero, de un modo confuso y en masa al tratar de las nociones de ente comunes a todas las cosas, o a todas las substancias o accidentes, y consecuentemente también de los primeros y universalísimos principios en que se fundan todos los principios de las demás ciencias. Segundo, en particular de todas las cosas hasta sus diferencias y especies propias, lo cual de algún modo es verdadero en todas las cosas si bien no igualmente ni en la misma forma. En efecto, en las cosas o en las nociones de las cosas que prescinden de materia en cuanto al ser, esto es totalmente verdadero en lo que depende de las mismas cosas, aunque queda limitado por la imperfección de nuestro entendimiento. De manera que la Metafísica humana (de la cual nos ocupamos) demuestra y trata de estas cosas en cuanto es posible al ingenio humano con la luz natural. En cambio, en las cosas que conciernen a la materia sensible o inteligible esto aun de parte de la misma ciencia no es simplemente verdadero, sino sólo en la medida en que estas cosas realizan los predicados transcendentales, o de algún modo pueden ser sometidas a demostraciones basadas en principios metafísicos y en medios que prescinden de materia. Tercero, podríamos añadir que esta ciencia trata de todas las cosas, no en sí mismas, sino en sus causas, porque discurre sobre las causas más universales de las cosas y principalmente sobre Dios.

- 15 -

Esto supuesto, podría preguntarse cuál de estas maneras basta para conferir el título de sabiduría, y consiguientemente por qué concepto la Metafísica es sabiduría; o si es sabiduría solamente en cuanto abarca todas estas maneras. A esto parece se ha de responder brevemente que la Metafísica requiere toda esta amplitud en sus conocimientos para ser absoluta y simplemente sabiduría.

En efecto, si alguno por la Metafísica conoce la noción del ente en cuanto es ente y sus principios y atributos, tiene un comienzo de sabiduría, ya que posee principios universales mediante los cuales puede confirmar y criticar los demás principios; y también porque tiene alguna ciencia, o parte de ciencia, de por sí apetecible, digna de ser conocida, y para las otras ciencias muy útil y en cierto modo necesaria. Sería ésta, por tanto, una sombra de sabiduría, pero no se podría llamar simplemente sabiduría, porque ¿qué cosa puede serlo sin el conocimiento de Dios?

A lo cual se añade que el ente, en cuanto ente, considerado como tal exclusivamente, aunque bajo el aspecto de objeto cognoscible sea bastante perfecto por su abstracción, sutileza y transcendencia; sin embargo, bajo el aspecto del ser tiene una perfección mínima, ya que ella es mayor en cualquier ente determinado; y para llenar la noción de sabiduría no basta el objeto cognoscible si falta la sublimidad de las cosas conocidas.

Lo mismo, si queremos insistir en el valor del nombre, ciertamente la Metafísica si se detiene en esa abstractísima noción del ente, no llegará a ser una tan «sabrosa ciencia» que la podamos llamar simplemente «sabiduría». Y, por el contrario, si

imagináramos una Metafísica que no tratara del ente, pero sí de Dios, ésta entraría ya algo más en la noción de sabiduría, tanto por la excelencia de su objeto -que en realidad no sería menos abstracto que el ente, aunque no en la predicación y universalidad- cuanto por el goce consecuente a tal contemplación, y por la inclusión virtual y la causalidad, gracias a la cual un conocimiento tal de Dios engendraría fácilmente el conocimiento de las otras cosas. Pero este conocimiento de Dios exacto y demostrativo no se puede conseguir por teología natural si no se conocen antes las nociones comunes de ente, de substancia, de causa, y otras semejantes, porque nosotros no conocemos a Dios sino por los efectos y bajo ciertos conceptos comunes, una vez añadidas las negaciones que excluyen toda imperfección. Y por esto es imposible que la Metafísica sea sabiduría en este último sentido si no incluye el anterior.

Si nos figurásemos, empero, una Metafísica que según la primera y segunda manera de conocer, tuviera todo lo necesario para conocer a Dios y a Él primariamente se refiriese y contemplase, se podría llamar absolutamente sabiduría, aunque poco o nada conociera de todas las otras cosas. Sería, con todo, una sabiduría muy imperfecta y mutilada y necesariamente ignoraría muchas cosas aun de Dios mismo, o las conocería imperfectamente, porque siendo así que Dios es conocido mediante sus efectos, al ignorarse los principales entre ellos, el conocimiento de Dios sería forzosamente imperfecto. Por esta causa, con toda razón Aristóteles, no a una parte de la Metafísica, sino a toda ella llamó sabiduría, afirmando que no era más que una, lab. 6 de la *Ética*, c. 7, y Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1, 2, cuest. 57, art. 2.

- 16 -

Que la segunda propiedad de la sabiduría se halle en la Metafísica, lo deduce Aristóteles de que trata las cosas más universales y más lejos del alcance de los sentidos, que son las más difíciles de conocer, pues siendo así que nuestro conocimiento parte de los sentidos, difícilmente entendemos lo que cae muy por afuera del campo de los sentidos.

Tomando ocasión de esto, suelen discutir los intérpretes si nuestro entendimiento conoce directamente lo singular o sólo lo universal; y si entre los mismos universales conoce más fácilmente los menos comunes, por ejemplo, las especies últimas, siendo, por consiguiente, verdadero lo que en este lugar dice Aristóteles: «las cosas más universales son las más difíciles de conocer». Pero de estas cuestiones, la primera es completamente ajena a nuestro presente intento, porque ¿qué importa para mostrar la dignidad de la Metafísica, o para entender el antedicho texto de Aristóteles, que el entendimiento conozca o no conozca directamente lo singular? Reservaremos, pues, totalmente esta cuestión para su propio lugar, es decir, para la psicología. Esperamos, en efecto, con la ayuda de Dios, publicar también algún día el resultado de las investigaciones que en la medida de nuestras fuerzas hemos llevado a cabo en esa ciencia. Y si tal esperanza no se realizare, bastará con lo que hasta ahora en esa materia han dicho gravísimos autores; yo de mi parte me he propuesto no tratar ninguna cosa fuera de su propio lugar o rompiendo la armonía del método, aunque con esto su examen hubiera de ser omitido por completo; porque estoy persuadido que proceder así es menos desventajoso que el oscurecer y embrollar importunamente un método claro y preciso con problemas peregrinos y ajenos al asunto que se discute.

17. -¿Nuestra mente conoce más fácilmente lo universal o lo singular?

Casi lo mismo habría de decirse de la segunda cuestión, la cual por tanto también pasaré por alto, insinuando solamente lo que es necesario para que se entienda lo que Aristóteles quiso decir en el lugar citado y no parezca que se contradice, ya que en el lab. 1 de la *Física*, inmediatamente al principio, afirma que en la ciencia hay que ir avanzando de lo más universal o lo particular, porque hay que empezar por las cosas

que nos son más conocidas y lo más universal nos es más conocido; y aquí, en cambio, dice que esta ciencia se ocupa de las cosas más difíciles, porque versa en las más universales que son para los hombres las más difíciles de conocer.

Santo Tomás, *Comentario a la Metaf.*, lab. 1, c. 2, lec. 2, explica esta aparente contradicción entendiendo que Aristóteles en el lab. l de la *Física*, hablé solamente de la simple aprehensión y del conocimiento imperfecto de lo universal, y que aquí se refirió al conocimiento científico y complejo por el cual captamos con precisión las nociones propias de los universales y a partir de ellas demostramos sus propiedades. Porque no siempre las cosas que más fácilmente se hacen presentes a nuestra mente por simple aprehensión son las más fáciles de penetrar y conocer íntimamente. ¿Qué cosa, por ejemplo, aprehendemos más fácilmente que el tiempo, el movimiento y otras semejantes? Y, sin embargo, ¿qué estudio hay más difícil que el requerido para su exacto conocimiento tanto en su razón formal o entidad, como en sus propiedades? Así, pues, al afirmar que nosotros conocemos más lo más universal, se considera la cuestión desde el punto de vista de la simple e imperfecta aprehensión, o por así decirlo, de la existencia. ¿Quién hay, en efecto, que no entienda más fácilmente que esto es un árbol mas bien que un peral o una higuera? Como para tales conceptos más universales, confusos e imperfectos necesitamos menos elementos, los formamos más fácilmente, mientras que cuando pretendemos un exacto conocimiento de ellos, lo obtenemos más difícilmente porque su alejamiento de los sentidos es mayor, como aquí dijo Aristóteles.

- 18 -

A esta exposición no veo obstar sino el que Aristóteles no parece hablar solamente de una rudimentaria e imperfecta aprehensión de los universales sino del conocimiento científico. Efectivamente, de esa facilidad en el conocimiento de los universales deduce el orden que se ha de guardar en las ciencias; ahora bien, las ciencias no deben partir de las cosas más conocidas por razón de su aprehensión, sino de las cosas más conocidas con un conocimiento del tipo que se puede obtener por la ciencia; y si el conocimiento científico es más difícil, es muy poco lo que puede influir el que la simple aprehensión sea más fácil, para que el comenzar por ella sea un método conveniente.

Por otra parte, consta por la experiencia que también en el conocimiento científico las nociones comunes se conocen con más facilidad que las propias; así, por ejemplo, el ente móvil o natural se conoce más fácilmente que el cielo o que el hombre; y el concepto de ente, que el de substancia o accidente.

Y esto mismo es lo que nos prueba la razón, ya que en la ciencia lo que por sí mismo y directamente se pretende es un conocimiento nítido de la esencia y propiedades de las cosas o nociones formales, y lo universal no se estudia ni conoce, propiamente hablando, como un «todo universal y potencia» (aspecto bajo el cual su conocimiento nítido depende del conocimiento de sus inferiores), ya que este sería un conocimiento cuasi-reflexivo y dialéctico, por ser tal propiedad o esencia de «todo potencial» algo que más bien proviene de una operación intelectual que de la realidad misma. Lo universal se conoce en las ciencias propias y reales según su esencia peculiar y actual y según sus propiedades convenientes y adecuadas; y así lo más universal es más fácilmente cognoscible, puesto que a su conocimiento está subordinado el de lo menos universal y no al contrario, porque lo más universal está en el concepto de sus inferiores y no viceversa. De esta objeción parece concluirse, no solamente que Aristóteles en el lab. 1 de la *Física* habló del conocimiento científico de los universales, sino además que es falsa la opinión que sostiene que lo más universal es más difícil de ser conocido.

- 19 -

Por esta razón algunos se inclinaron a afirmar que Aristóteles en este pasaje no trataba de los conceptos universales sino de las causas universales, es decir -según su

terminología- no de los universales en la predicación, sino de los universales en la causalidad, como son Dios y la inteligencia. Así también se comprendería mejor el aserto de Aristóteles acerca de estos universales cuando dice que son ajenos a los sentidos, cosa solamente verdadera si se habla de universales en cuanto causas, y no en cuanto conceptos. Estos últimos, en efecto, estando como están en los particulares y materiales, no se ve cómo pueden ser ajenos a los sentidos; así, por ejemplo, este ente, esta substancia, se hacen presentes a mis sentidos lo mismo que este caballo o este hombre, de donde se deduce que los predicados más universales, por razón de sus correspondientes singulares, se hacen presentes a nuestros sentidos con más facilidad que los menos universales. Por eso más fácilmente comprende nuestro entendimiento -por lo menos, por lo que a nosotros toca- el concepto de animal que el de hombre, y el de substancia que el de animal, y así de los demás; porque hablando en general, y atendiendo al modo con que ordinariamente se ponen en contacto con nosotros los objetos sensibles, las especies o fantasmas de los objetos singulares son las que más fácilmente impresionan nuestros sentidos.

- 20 -

Pero tal exposición es generalmente rechazada por los intérpretes de Aristóteles. Conceden ellos, es cierto, que lo dicho por el Filósofo se aplicaría con verdad aun a las causas universales, pero todos concordemente afirman que aquí habló en realidad de los predicados universales, porque éstos son los que propia y simplemente se llaman universales, y asimismo porque la Metafísica aun en cuanto trata del ente y de la substancia como tales, es más difícil que las demás ciencias. Además a estos predicados se adapta también el argumento de Aristóteles, a saber que son ajenos a los sentidos, si se atiende a su abstracción y a su concepto precisivo, ya que tales conceptos comunes no tienen singulares correspondientes, sino que descienden a los singulares por medio de conceptos menos universales.

21.- Explicación y prueba de la conciliación de las dos opiniones propuesta por Santo Tomás.

Muchas otras soluciones proponen los expositores a propósito de este pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles, lo mismo que a propósito del de la *Física* y del libro 1 de los *Analíticos Posteriores*, c. 2, y lab. 2, c. 15 y 18, en donde también se afirma que los universales son más conocidos por naturaleza, y los singulares para nosotros. Pero dejando a un lado todas esas razones, creo que se ha de mantener la primera explicación, añadiéndole una breve aclaración.

Es, pues, mi modo de ver que Aristóteles en el lab. 1 de la *Física*, hablaba del orden que se ha de guardar en la enseñanza, en la cual se debe empezar por lo más universal, por ser para nosotros lo más conocido en cuanto «todo potencial y universal», aunque sólo con un conocimiento simple y confuso. Ni importa que en las ciencias se busque un conocimiento no confuso, sino distinto, porque Aristóteles no dice que lo más universal sea lo más conocido con un conocimiento del tipo que se pretende en las ciencias, sino al contrario con uno que se supone imperfecto, pues ha de ser perfeccionado por la ciencia. En cambio, en este pasaje de la *Metafísica* no trata del orden que se ha de guardar en la enseñanza, sino de la obtención de la ciencia perfecta de los mismos objetos, y bajo este aspecto afirma que lo universal es lo más difícil de conocer. Esto, sin embargo, no lo afirmó simplemente, sino con esta limitación: «casi»; porque puede a veces suceder que lo más universal, aun cuanto a su conocimiento perfecto, nos sea más asequible; pues la dificultad que nace de la abstracción puede por otro lado compensarse. Así el ente natural como tal, nos es más conocido que el cielo; y el ente más que el Ángel.

Con todo, aun a pesar de esta limitación, sostiene Aristóteles que esta ciencia versa sobre las cosas más difíciles, porque en ella hay tanta abstracción que se llega a prescindir totalmente de la materia y de las acciones y propiedades sensibles en cuanto tales, y por consiguiente, nada queda en ese objeto capaz de obviar la dificultad originada de tan pronunciada abstracción. Y sobre esta segunda propiedad basta con lo dicho.

22.- Una duda.

Cuanto a la tercera propiedad, a saber el ser la más cierta de las ciencias, se podría dudar con todo fundamento cómo le conviene a la Metafísica. La dificultad se basa principalmente en las ciencias matemáticas, que parecen mucho más ciertas, ya que parten de principios evidentísimos y además conocidísimos para nuestros sentidos. Por eso, Aristóteles en el lab. 2 de la *Met.*, c. 3, text. 16, da a entender que el método de las matemáticas es el más esmerado y seguro, porque hace abstracción de la materia y del cambio, del cual no hace abstracción la filosofía, y la misma Metafísica aunque parece abstraer de él si se consideran las cosas de que trata, no lo parece si se la considera como ciencia que está en nosotros, pues no estudia su objeto sino por los efectos sensibles que se encuentran en la materia. Esto hace decir al mismo Aristóteles, en el lab. 2, text. 1, que las cosas más conocidas por su naturaleza, nos son desconocidas porque nuestro entendimiento se ha respecto de ellas como la vista del murciélago a la luz del sol.

Confirma todo esto el hecho de que el conocimiento humano comience por los sentidos, recibiendo, por consiguiente, de ellos su claridad y certidumbre; y así, cuanto más un conocimiento se distancie de los sentidos, tanto menos cierto será; y, por tanto, con el mismo derecho que de esto Aristóteles concluía más arriba que esta ciencia en la más difícil, pudo también haber deducido que era la más incierta. Más aún, parece que estas dos cosas, la dificultad y la incertidumbre o menos certidumbre, han de ir siempre juntas; por consiguiente, si esta ciencia es la más difícil, consecuentemente será la menos cierta.

23.- Respuesta.

En la Metafísica hay que distinguir dos partes: una, que trata del ente como tal, y de sus principios y propiedades; otra que versa sobre las nociones de algunos entes especiales principalmente de los inmateriales. Cuanto a la primera parte, no hay duda que esta ciencia es la más cierta de todas, lo que basta para atribuirle esta propiedad absoluta y simplemente; porque siempre que se hacen comparaciones entre los diversos hábitos hay que tomar como punto de referencia aquello que en ellos es lo mejor y lo sumo, como se explica en el libro 3 de los *Tópicos*, c. 2; y así Aristóteles en el *Proemio* afirma absolutamente que esta ciencia es la más cierta, hablando, al parecer, de ella tal cual en nosotros se puede realizar.

Y la razón de esto, magnífica y basada en la Metafísica considerada bajo este aspecto, se puede exponer así: aquella ciencia que estudia los primeros principios y que con menos elementos realiza su objeto, es la que se ha de tener como la más cierta; ahora bien, tal es la Metafísica, por ser la ciencia más independiente y tener los principios más conocidos, por los cuales las otras ciencias se robustecen y certifican, como ya explicamos; y así, por ejemplo, la materia de las matemáticas incluye los predicados comunes y transcendentales, de que trata la Metafísica; y los mismos principios matemáticos incluyen a los principios metafísicos y de ellos dependen.

- 24 -

En lo que se refiere a 1a segunda parte de la Metafísica, la que se ocupa de la noción de determinados entes, hay que distinguir que una ciencia puede ser más cierta, o en sí misma considerada, o en relación a nosotros. Esta parte de la Metafísica, de por sí no

hay duda que es ciertísima y que sobrepasa a las matemáticas. Porque la certeza de una ciencia en si se ha de medir por su objeto, y las cosas y substancias inmateriales de suyo se prestan para engendrar un conocimiento ciertísimo, porque así como son entes más perfectos, más necesarios, más simples y abstractos, así también hay en ellos más de verdad y es mayor la certeza de los principios.

Pero de parte de nuestro entendimiento, esta ciencia en lo que se refiere a esta parte es en nosotros menos cierta, como enseña la experiencia y prueban las razones de duda que anotamos al principio, en especial aquella de que comenzando nuestros conocimientos por los sentidos, percibimos de una manera más obscura y por su naturaleza menos cierta las cosas que prescinden de toda materia sensible.

25.- Exposición y solución de algunas dudas. Primera.

Tal vez se podría objetar: en consecuencia, esta ciencia considerada en relación a nosotros es siempre menos cierta en esta parte que las matemáticas, y por tanto, es simplemente menos cierta, porque la Metafísica de que nosotros tratamos no es otra que la humana y ésta está solamente en nosotros; y ¿qué importa entonces para la nobleza de la Metafísica que en sí sea más cierta? Esto, en efecto, será cierto de una Metafísica angélica, pero no de la nuestra. Y hablando de nuestra Metafísica parece envolver contradicción el hacer una distinción entre Metafísica considerada en sí misma y Metafísica considerada en relación a nosotros. Esta distinción queda muy bien cuando se aplica a los objetos o cosas conocidas, pero cuando se aplica a nuestros actos o hábitos, está fuera de lugar por la razón dicha; y aquí no tratamos de los objetos, sino de la ciencia misma.

A esto responden algunos que basta que la Metafísica sea en los ángeles la ciencia más cierta, pues es de la misma especie que la nuestra, ya que se ocupa de los entes bajo la misma noción o abstracción. Pero esto no parece que se ha de admitir, porque la ciencia de los ángeles es de un tipo superior, primero por ser «a priori» y perfecta cuando se ocupa de las cosas creadas; o si es «a posteriori», como cuando trata de Dios, derivada del conocimiento perfecto de los efectos más nobles. Y después, porque la diferencia genérica de las ciencias se toma de su modo de proceder, y el modo de entender de los ángeles es más elevado, más simple y esencialmente más perfecto que el nuestro.

26.- Comparación entre la Metafísica y las matemáticas, atendiendo a su certidumbre.

A esto se responde, en primer lugar que tal vez en algún caso la Metafísica humana pueda ser más perfecta y producir más certidumbre que las matemáticas; porque aunque no se la puede obtener con perfección cuando se la adquiere con las solas fuerzas naturales y en la manera humana común, con todo si una causa superior ayuda a nuestro entendimiento en su mismo raciocinar natural, o si el conocimiento aun versando en una cosa por sí misma natural se realiza de un modo sobrenatural, puede tal vez suceder que esta ciencia adquiera tal claridad y evidencia que supere a las matemáticas.

Pero como esta respuesta es más teológica que filosófica, añadiremos otra, a saber: que ciertamente en esta parte la Metafísica es inferior en certidumbre a las matemáticas, pero que con todo, simple y esencialmente considerada, es más noble, principalmente por ser en sí misma y por lo que toca a su objeto más cierta. Porque, en efecto, la dignidad del objeto influye enormemente en la dignidad de la ciencia, y es de tal naturaleza que -en cuanto de ella misma depende- redunda en la ciencia; en cambio, las imperfecciones que se le mezclan de nuestra parte, son más bien accidentales.

Y esto era lo que valía la distinción dada, y en este sentido no envuelve contradicción alguna.

27.- Segunda duda.

Pero una nueva duda podría ocurrírsele a alguno: de aquí en efecto se sigue que la Metafísica al tratar de Dios, es menos cierta por lo que toca a nosotros, que al tratar de las inteligencias, cosa que no parece ser verdadera. Tal corolario se deduce así de la explicación anteriormente dada: si esta ciencia por lo que toca a nosotros es menos cierta cuando trata de las cosas que hacen abstracción de la materia, por empezar nuestro conocimiento por la materia, se sigue que tanto menos cierta será cuanto el objeto de que se ocupa la Metafísica sea más ajeno a la materia; ahora bien, Dios es lo que más alejado está de la materia y de las cosas sensibles; por consiguiente...

A esto se responde negando la conclusión sacada si se habla absolutamente. En efecto, de dos maneras se puede entender que una cosa diste más de otra: una, por su perfección o entidad; otra, por la causalidad o conexión entre efecto y causa.

De la primera manera Dios dista más de las cosas materiales que los espíritus creados. De la segunda, en cambio, distan más los espíritus creados de todas las cosas creadas que el mismo Dios, pues todas las cosas dependen esencialmente de Dios y no de los demás espíritus; y hablando de las cosas en sí, todas imitan a Dios y ostentan alguna semejanza o vestigio suyo. Que de aquí resulte alguna semejanza o convergencia con los ángeles es cosa secundaria y accidental. Por consiguiente, como nosotros partimos de las cosas sensibles, consideradas no bajo cualquier aspecto, sino como efectos, para ascender a la contemplación de las substancias separadas, resulta que naturalmente adquirimos con más certeza el conocimiento de Dios que el de los ángeles. Esto más adelante se demostrará mejor por la costumbre y la experiencia.

28.- Tercera duda.

En tercer lugar, puede suscitarse -especialmente en la primera de las partes propuestas- una duda: ¿esta ciencia supera a las otras sólo por la certidumbre de los principios, o también por la de sus conclusiones? Porque, en efecto, la razón aducida parece referirse únicamente a los principios; y si esto es así, se deduciría que no es esta ciencia, sino el «*habitus principiorum*» -que no se identifica con ella- el que es más cierto que las otras ciencias.

Y aquí, de paso, se nos ofrecería también otra duda: ¿es esta ciencia más cierta que el «*habitus principiorum*»? Si así fuese, la dificultad anterior quedaba resuelta con toda facilidad como es evidente; pero la hipótesis parece casi imposible; ya que esta ciencia se basa en los primeros principios, ¿cómo, pues, podría ser más cierta que el «*habitus*» de ellos, siendo valedero aun en este caso el axioma: «Aquello por lo que una cosa es tal, es eso mismo aún más»?

- 29 -

Empezando a responder por esto último, Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1, 2, cuest. 2, art. 2, ad 2, insinúa que la sabiduría es aún más noble y más cierta que el mismo «*habitus principiorum*», diciendo: «La ciencia depende del «*intellectus*» como de algo a ella superior; y uno y otra dependen de la sabiduría que en sí incluye al «*intellectus*» y a la ciencia como de lo más principal de todo».Es, entonces, opinión de Santo Tomás que la sabiduría es más principal y perfecta que el «*habitus principiorum*». Y da como razón que la sabiduría contiene todo lo que de perfecto posee el «*habitus principiorum*», y esto de un modo más elevado y conjuntamente con otras cosas, siendo, por tanto, más perfecta.

Expliquemos el antecedente: el «*intellectus*» se ocupa de los primeros principios, emitiendo su juicio sobre ellos; y la sabiduría -como más arriba demostramos- hace esto mismo, y además todavía se ocupa de otras muchas cosas, que se deducen de los principios y de las primeras causas de las cosas, como también quedó demostrado.

Asimismo, de los mismos primeros principios la sabiduría se ocupa de un modo más noble: el «*intellectus*», efectivamente, se ocupa sólo de un modo simple, poniendo su

juicio por la natural e inmediata eficacia de su luz natural; mientras que la sabiduría reflexionando sobre esa misma luz y contemplando su origen -ese origen de que esa luz saca toda su certidumbre- se sirve de ella como medio para demostrar la verdad y certeza de los principios. Ahora bien, tal modo de juzgar parece más elevado y más total; y la sabiduría tiene consiguientemente más perfección que el «*intellectus*», y todo lo que de noble hay en el «*intellectus*» ella lo posee de manera más perfecta.

Esto mismo parece responder también a la dificultad que se insinuaba en contra: pues aunque la sabiduría en principio y -por así decirlo- en la manera de generarse depende del «*intellectus*» porque necesariamente ha de suponer algunos principios; sin embargo, en sí misma, cuando es perfecta, no depende esencialmente de él, y basta ella sola con sus propios medios y su reflexión sobre la luz intelectual para asentir a los principios, y quizás pueda llegar a tal perfección que ya les preste asentimiento sin ningún discurso formal.

Coincide con ésta la manera de pensar de Alberto, *Libro sobre la Aprehensión*, p. 5, y tiene gran fundamento en Aristóteles, lab. 1 de los *Analíticos Posteriores*, cap. 7, text. 23, donde indica que la Metafísica es superior a todo, porque demuestra sus principios; y lab. 6 de la *Ética*, c. 7, donde se expresa así: «Debemos afirmar que el sabio, no sólo conoce lo que se conoce a partir de los principios, sino que aun en los mismos principios ha de discernir lo que es verdadero. Por esto, la sabiduría es ciencia e «*intellectus*» y (lo que es más precioso) ciencia de las cosas que gozan los más altos honores». Ahora bien, no podía entender aquí que la sabiduría fuese un agregado de «*intellectus*» y ciencia, habiendo separado cuidadosamente ambas cosas como distintas; tiene, por tanto, que entender que es «*intellectus*» y ciencia según una perfección eminente -interpretación que es la de los expositores, y discute Buridano en la cuestión 12, insinuándola también en la cuestión última del mismo lab. 6 de la *Ética*.

30.- ¿Es más cierta la Metafísica que el «*habitus principiorum*»?

Algunos, con todo, piensan, y esto con cierta probabilidad, que tal opinión ha de restringirse, y que la sabiduría precede al «*intellectus principiorum*» sólo en cuanto versa sobre los principios de las demás ciencias, y no en cuanto se ocupa de los de la misma Metafísica.

Esta restricción parece tomada de las palabras que Santo Tomás añade a las de más arriba, cuando afirmaba que la sabiduría era lo más principal y contenía al «*intellectus*» y a la ciencia: «al tratar -son sus palabras- de las conclusiones de las ciencias y de los principios de las mismas»... En este pasaje hay que notar el demostrativo «de las mismas», porque se refiere a las otras ciencias distintas de la sabiduría; por consiguiente, la sabiduría se compara al «*intellectus*» sólo en cuanto trata de los principios de las otras ciencias y en cuanto hace su crítica, y ésta es la razón de que se la llame más noble. Pero cuando se trata de los principios de la misma sabiduría, parece que su relación al «*intellectus*» se invierte, porque de él como de fuente principal obtiene toda su certeza.

Además, el «*habitus principiorum*» versa en los mismos principios que la Metafísica, pero con una operación más noble, porque no se detiene en los primeros principios abstractísimos pertenecientes al ente como tal y a los demás términos abstractos -por ejemplo en éste: «una cosa o es o no es» y otros semejantes- sino que trata de los primeros principios de la substancia como tal, de Dios, y de las inteligencias como tales; por consiguiente, a él le ha de pertenecer propiamente el contemplar las esencias de estas cosas, pues la esencia de una cosa o se conoce por un conocimiento simple, o bien si se la conoce por composición se la deduce de un principio inmediato. A la sabiduría, en cambio, le tocaría demostrar las propiedades de estas cosas a partir de su esencia. Y ciertamente no parece que nadie pueda negar que el conocimiento de los

principios en que se basa esta ciencia, sea simplemente más cierto que ella misma, puesto que a él se subordina como a causa propia, y de más alta y superior categoría en la manera de prestar su asentimiento. Ni cambia en nada la cuestión el que la Metafísica reflexione sobre sus principios para demostrarlos, porque siempre será necesario por su modo de ser peculiar que proceda mediante el raciocinio y basándose en algunos principios primeros, que asuma como más conocidos y más ciertos, pues no es legítimo decir que un mismo hábito adquirido preste su asentimiento con raciocinio y sin raciocinio.

En resumen, pues, y hablando de una manera absoluta y universal, si comparamos la Metafísica con sus principios, hemos de afirmar que el conocimiento de éstos goza de mayor certeza. Tal conclusión viene confirmada por la experiencia: nada, en efecto, se demuestra en Metafísica de tal manera que por el mismo hecho sea tan cierto como este principio: «Una cosa o es, o no es», en cuanto por sí mismo es evidente.

31.- Sentido en que la sabiduría es superior a los demás hábitos intelectuales.

Cuando se antepone la sabiduría a las otras virtudes intelectuales, aun al «*intellectus principiorum*», se puede hablar ante todo de la sabiduría en cuanto incluye sus principios y se compara con las otras ciencias en cuanto ellas también incluyen sus principios y conclusiones. Que tal modo de considerar las ciencias sea común, se deduce de Aristóteles, lab. 3 de la *Met.*, c. 2, tex. 5, como lo hace notar Fonseca. Ahora, al decir que la Metafísica aventaja a las demás ciencias en la certeza de sus principios y conclusiones, no se comparan principios con principios y conclusiones con conclusiones, porque así no se haría propiamente la comparación de la ciencia con el «*intellectus*», sino de ciencia con ciencia y de «*intellectus*» con «*intellectus*»; y en este sentido, una ciencia particular podría llamarse más cierta que el «*intellectus principiorum*», ya que podría tener principios más ciertos.

Así, pues, cuando se dice que la Metafísica aventaja a las otras ciencias en el grado de certeza, hay que entender que esto es aun cuando se comparan las conclusiones metafísicas con los principios propios de las otras ciencias, por basarse su raciocinio en principios tan ciertos y evidentes que pueden generar un asentimiento más confiado que el simple asentimiento de algunos principios en las demás materias, y por las otras razones apuntadas más arriba.

32.- Un hábito menos evidente puede ser más excelente que otro superior en evidencia; y uno menos cierto, más que otro superior en certeza.

En segundo lugar -y al vez con más claridad- se puede decir que la sabiduría aventaja simplemente al «*intellectus principiorum*» en excelencia y dignidad, aunque no siempre en certidumbre o evidencia, principalmente en relación a nosotros o en cuanto está en nosotros.

La razón es que no siempre la nobleza o dignidad de un hábito o ciencia coincide con su certidumbre o evidencia. Así, la fe cristiana, simplemente, en su substancia o especie, es de mayor dignidad que la Metafísica natural, y con todo no es tan clara y evidente; y la filosofía natural es más noble, aunque menos cierta, que las matemáticas, por la excelencia de su objeto, de la cual, simplemente hablando depende en gran parte la dignidad de una virtud intelectual, como lo dio a entender Santo Tomás, libro 1, *Sobre el Alma*, c. 1, y *Suma Teológica*, 1 part., cuest. 1, art. 5, a 1, donde aduce el siguiente texto de Aristóteles, lab. 1 de las *Partes de los animales*, c. 5: «El conocimiento de las cosas superiores, aunque sólo lejanamente las podamos vislumbrar, es tan elevado que nos produce más deleite que la posesión de todas estas cosas que nos rodean». Él mismo sostiene parecida opinión en el lab. 1 *Sobre el Cielo*, c. 12. Por lo tanto, la sabiduría o Metafísica, aunque en nosotros no goza de más certeza que el «*intellectus*» -por lo menos en lo que toca a sus principios- sin embargo, es más excelente y más sublime

porque trata de entes más nobles y de las causas supremas de los entes, es decir: de Dios y de las inteligencias, cosas que el «*intellectus principiorum*» no puede vislumbrar en sus propios conceptos, sino sólo en los conceptos comunes de ente y substancia. Y esto es porque ningún principio referente a Dios o a las inteligencias es respecto de nosotros evidente por sí mismo, aunque muchos lo sean en sí mismos considerados: y en realidad, si ni siquiera la existencia de Dios es en relación de nosotros evidente por sí misma, como probaremos más adelante, cuánto menos lo será lo demás que en estas cosas demuestra la Metafísica. De aquí resulta que en ellas no conocemos nada inmediatamente por el «*intellectus principiorum*», sino solamente por la sabiduría, siendo en consecuencia la sabiduría más excelente, aun concedido que tal cual en nosotros existe no sea más cierta por sus principios; porque para ello basta que trate de cosas más simples y ciertas en sí mismas, con la evidencia y certeza que se puede adquirir mediante la luz natural del ingenio humano.

Una consecuencia de esto, es que la felicidad natural del hombre (cosa que confirma mucho lo anterior) no consiste en un acto del «*intellectus principiorum*» sino en el acto y contemplación de la sabiduría, como lo afirma Aristóteles, lab. 6 de la *Ética*, cap. 12, diciendo que la salud es una felicidad del cuerpo, del mismo modo que la sabiduría es la felicidad del alma; y así, en el mismo pasaje, la antepone a la prudencia, pues ésta se endereza a la sabiduría como a su fin, ya que -como muy bien dice- la procuradora de la sabiduría es la prudencia que de tal manera dirige al espíritu, que lo pacifica y libra de cualquier perturbación, requisito el más necesario para la contemplación de la sabiduría. Lo mismo enseña en el lab. 10 de la *Ética*, c. 7 y 8.

- 33 -

Con esto aparece también la solución de la tercera duda, por lo menos en su primera parte. Hemos de sostener, en efecto, que esta ciencia es más cierta que las otras, no sólo en razón de los principios, sino también en razón de las conclusiones.

Esto, si se entiende proporcionalmente, está fuera de toda duda, como he dicho; a saber: que los principios de esta ciencia son más ciertos que los de las otras, y sus conclusiones que las conclusiones de las otras. Lo último se sigue de lo primero, ya que las conclusiones que fluyen de los principios más ciertos son también las más ciertas, supuesto un nexo consecuencial cierto. Que sus principios sean más ciertos, consta por ser los más abstractos y universales y los primeros entre todos, como más abajo veremos; y así nos pueden servir para demostrar de algún modo los principios de las otras ciencias, como ya dejamos explicado.

En cambio, si se entiende esta comparación de un modo absoluto y sin la proporción dicha -a saber: que esta ciencia toda, en sí misma y en sus conclusiones aventaje en certeza a las demás consideradas con todo cuanto encierran, aun sus principios- la ventaja ya no es tan clara, ni se requiere para la excelencia y dignidad de la sabiduría. Con todo, si nos limitamos a los principios propios y particulares de las otras ciencias tal como nosotros los conocemos, es probable; apenas, en efecto, se encontrará un solo principio que por el mero conocimiento de sus términos nos sea conocido con la misma certeza con que se nos manifestaría mediante los principios de la Metafísica.

34.- Sentido en que la Metafísica es más apta para la enseñanza.

La cuarta propiedad de la sabiduría, consistente en ser más apta para la enseñanza, viene demostrada así por Aristóteles: «La ciencia que más se aplica al conocimiento de las causas es la más apta para enseñar, puesto que los que aducen las causas de alguna cosa son los que propiamente enseñan». En seguida subsume tácitamente que la Metafísica es la ciencia que con más especialidad se aplica al conocimiento de las causas, y así concluye que es la más apta para la enseñanza, y en consecuencia también sabiduría.

El mismo Aristóteles expuso también esta propiedad en casi todo el cap. 1 de este *Proemio* o primer libro. Allí, en efecto, para demostrar que la investigación de las últimas causas de las cosas es incumbencia de la sabiduría, parte de un principio muy remoto, y afirma que los hombres apetecen naturalmente la ciencia, pues es ésta la razón principal de que amen sus sentidos. Añade, después, que los demás animales solamente poseen el conocimiento sensitivo, al cual en algunos se agrega la memoria y cierta prudencia innata o mejor cierto instinto natural o sagacidad, llegando otros a ser en cierto grado susceptibles de enseñanza, aunque nunca a conseguir una perfecta experiencia. El hombre, en cambio, mediante los sentidos conoce los singulares, y después no solamente los retiene en la memoria, sino que además los compara unos con otros, adquiriendo así poco a poco la experiencia, que no puede versar más que en los singulares. Valiéndose luego de la experiencia, da un paso más y busca una técnica que le libre el conocimiento de los universales y le ayude en la inquisición de sus principios y causas; y por eso, se tiene por más sabio al que ha llegado a poseer una técnica que al mero experimentalista, porque no sólo conoce la existencia de las cosas, como este segundo, sino además el porqué y la causa de las mismas.

Y así, prosigue Aristóteles, en cualquier técnica consideramos más sabios y nobles artífices a los que agregan al desarrollo de su actividad (cosa común en su tanto con los seres inanimados) el conocimiento de las causas y principios de las cosas. E inmediatamente añade la propiedad de que ahora tratamos, diciendo: «La capacidad de enseñar es el signo indiscutible del sabio», signo que puede ostentar el que conoce las causas de las cosas, y no el que sólo ha experimentado los efectos.

35.- Una duda.

Al tratar de esta propiedad, se podría preguntar ante todo por qué esta ciencia se ha de considerar más apta que las otras para la enseñanza, siendo así que toda ciencia propia y «a priori» (entre éstas se ha de establecer la comparación) demuestra las cosas por sus causas, y en consecuencia es tan apta para enseñar en su materia como la Metafísica en la suya.

Ni tiene nada que ver con esto el que la Metafísica trate de cosas más sublimes, porque de aquí resultaría que fuese más excelente ciertamente, pero no más apta para enseñar; para esto, en efecto, más importa la proporción entre el efecto y la causa que la sublimidad de uno y otra: porque con la misma facilidad se enseña un efecto inferior por su causa propia, que otro superior por la suya. Por consiguiente, o esta propiedad no se encuentra de un modo especial en la Metafísica o en nada se distingue de la excelencia de su objeto.

Más aún, si a alguna ciencia se ha de atribuir tal propiedad, ella sería la Dialéctica por ser la que nos enseña a aprender y enseñar, siendo por lo mismo más apta para enseñar que cualquier otra. Y así Platón le atribuye esta incumbencia en su diálogo *del Ente*, o *El Sofista*, y por esta razón tanto aquí como en el libro VII *De República* la antepone a las demás ciencias.

36.- Solución de la duda.

En esta primera dificultad se concede que las otras ciencias demuestran sus propiedades y efectos por las causas a ellos proporcionadas; pero como tales causas no son las primeras ni tampoco independientes, sino subordinadas a otras superiores, resulta que las otras ciencias no son tan aptas para enseñar como lo es la Metafísica que estudia las primeras causas y principios de las cosas. Por lo tanto, la Metafísica, no sólo aventaja a las demás ciencias en la excelencia de su objeto, sino también en la independencia y superioridad de las causas y principios.

De lo cual se sigue que por sí misma y sin ayuda ajena enseñe exacta y perfectamente cuanto se incluye dentro de su objeto; mientras, al contrario, las demás

ciencias para dar un conocimiento exacto de las causas dependen, bajo muchos respectos, de ella, razón por la cual se dice que es más apta para la enseñanza.
- 37 -

A lo que se agregaba como confirmación, respondemos que hay dos cosas que facilitan la enseñanza: el modo y método de enseñar, y el conocimiento de las cosas y de las causas. Ahora bien, en lo que de la primera depende, la enseñanza es incumbencia de la Dialéctica, y en este sentido se puede afirmar que es la más apta para enseñar -aunque mejor se diría para aprender- ya que nos proporciona la forma y método de enseñanza.

Pero en lo que depende de la segunda, la Metafísica es la más apta para enseñar, porque nos enseña los medios más perfectos, eficaces y «apriorísticos» de demostración.

Y como esto es lo más principal y difícil en la ciencia, y la misma Dialéctica en cuanto ciencia se sirve de las causas para sus demostraciones, en esto se subordina de algún modo a la Metafísica, la cual, por lo tanto y hablando simplemente, es la más apta para enseñar. Ni es otra la opinión de Platón, que bajo el nombre de Dialéctica entiende muchas veces la Metafísica.

38.- Modo en que la Metafísica demuestra «a priori».

En segundo lugar, sobre esta misma propiedad o sobre su prueba, se podría preguntar cómo la Metafísica puede demostrar algo por medio de causas, siendo así que su objeto es simplísimo y no admite propiamente causas. El ente, en efecto, como tal, ni por sí mismo, ni por razón del objeto más noble que bajo el ente común se contiene, puede tener causas; y así, la Metafísica no puede demostrar nada por causas, a lo menos en su parte más sublime y en la que trata de las propiedades más universales del ente. El antecedente está claro, porque Dios no tiene causas y, por consiguiente, tampoco el ente como ente, que comprende también a Dios.

Esto se solventa distinguiendo dos clases de causas: unas son propiamente tales y que de hecho influyen en el efecto; y otras denominadas causas en sentido lato, que más bien son causas del conocimiento «a priori» de la cosa, que de su existencia, y propiamente se llaman razones de los atributos o propiedades que se demuestran de un sujeto.

Hablando, pues, del objeto de la Metafísica según su noción abstractísima -abstractísima, digo, tanto en relación a nuestro modo de ver, como es el ente en cuanto tal; cuanto en relación a la cosa misma; como es el ente primero o ser mismo por su esencia- así, es verdad que esta ciencia no dispone de causas de las cosas mediante las cuales demuestre algo de su objeto. Dispone, sin embargo, de principios y términos medios, según nuestro modo de concebir distintos de los extremos, con los cuales construye sus demostraciones «a priori», pues para tales demostraciones -hechas, como se hacen, de un modo humano- basta que los conceptos se distingan con algún fundamento en la realidad, y que la propiedad conocida por un concepto, sea la razón del otro atributo que se demuestra. Con este sistema, demostramos que Dios es un ente perfecto, porque es un ente intrínsecamente necesario; y del mismo modo una propiedad del ente o de la substancia, por otro.

A esta clase de demostración alude Aristóteles cuando dice que la Metafísica enseña las causas de las cosas, es decir, sus principios, raíces y razones, ahora sean con toda propiedad causas físicas, ahora sean razones metafísicas, que en un sentido lato suelen también llamarse causas formales. Y de esta manera expone Santo Tomás, lab. 6 de la *Met.*, text. 1, lo que allí dice Aristóteles, que en esta ciencia se investigan los principios y causas de los entes, en cuanto son entes.

En lo que se refiere a las otras partes o entes que la Metafísica incluye bajo su objeto, por ejemplo los entes creados, las inteligencias, etc., ahí ya dispone -como es por sí mismo evidente- de causas reales o que de hecho influyen verdaderamente, con que poder construir sus demostraciones.

Clases de causas que la Metafísica utiliza en sus demostraciones

39.- Utiliza la causa final y la eficiente

Inmediatamente se os presenta el tercer problema: ¿esta ciencia, en cuanto trata de tales entes, utiliza en sus demostraciones todas las clases de causas, o solamente algunas?

Ante todo salta a la vista que muchísimas veces y con predilección utiliza la causa final, cosa que la misma práctica demuestra, y que resulta de ser ésta la primera y más noble de las causas, y la que más suele ayudar en la investigación de la naturaleza y propiedades de las cosas, y hasta en la naturaleza de las otras causas.

No menos salta a la vista que esta ciencia se sirve además para sus demostraciones de la causa eficiente, siendo como es la que estudia al primer ente, causa eficiente por antonomasia de todos los seres, que de ella están esencialmente dependientes. También es ésta la causa que le sirve para ocuparse de las inteligencias que influyen con alguna causalidad en estas cosas inferiores.

Finalmente, esta ciencia utiliza todas las demás causas de las cosas, en cuanto pueden ser incluidas en su objeto.

40.- Respuesta a una objeción.

Tal vez se objete: la causalidad de la causa eficiente tiene por objeto la existencia de las cosas; ahora bien, la ciencia prescinde de la existencia; por consiguiente, no puede demostrar nada mediante la causa eficiente.

A esto se responde, en primer lugar: que es cierto que la dependencia actual de la causa eficiente en cuanto está, por así decirlo, en ejercicio de su acto, no cae de por sí en el ámbito de la ciencia, por no ser simplemente necesaria, sino contingente y libre; pero que la relación intrínseca a la causa eficiente -sobre todo a la primera- es necesaria y objeto de ciencia, deduciéndose de ella muchas propiedades de las cosas. Así, de que la creatura depende esencialmente de una causa eficiente, se deduce el que no es ente por esencia, sino por participación; y que la existencia no se incluye en su esencia; y que es un ente finito; y cosas semejantes.

En segundo lugar: concedido que la ciencia no considera la existencia de la cosa en su acto realizado, queda todavía el que la considere en su acto posible, es decir que considere qué es la misma existencia, y cómo le conviene y puede convenir a cada cosa; para lo cual ayuda muchísimo el tener en cuenta la causa eficiente.

De aquí también resulta, que de las cosas que en algún modo son entes necesarios, la ciencia contempla la misma existencia actual y realizada; cosa verdadera sobre todo en el caso de Dios que es ente simplemente necesario y actualmente existente, cuya necesidad de existir se obtiene, no por la causa eficiente, sino por la negación de la causa eficiente.

Y de las otras cosas, también de ellas se inquiere en la ciencia si son eternas; y cómo dimanan de su causa eficiente. Así que hay muchas cosas cuya demostración lleva a cabo la Metafísica sirviéndose de esta causa.

41.- Utiliza la causa ejemplar.

De aquí también se sigue que puede utilizar la causa ejemplar en sus demostraciones, pero esto con tal que le sea dado llegar a la verdad y propiedad del ejemplar en sí

misma, lo cual es raro, y en los ejemplares divinos llamados «ideas», es naturalmente imposible, porque no pueden ser contemplados en sí mismos sin ver a Dios en sí mismo.

De todos modos, cualquiera sea la manera de conocer la causa ejemplar, es muy buen medio de demostración y muy propio de la Metafísica porque de suyo prescinde de materia, se encuentra con más propiedad en las cosas espirituales e intelectuales, y es en cierto modo la razón o forma por la que el agente opera, y así se ha de decir de ella lo mismo que de la causa eficiente.

42.- Utilización de la causa material.

Por último, acerca de la causa material, Soncinas, lab. 4 de la *Met.*, c. 15, niega absolutamente que la Metafísica demuestre algo por medio de esta causa. Y la razón es que la Metafísica abstrae de materia por parte del objeto; y, por consiguiente, también los principios metafísicos abstraen de materia; de donde se sigue que lo mismo pasará con las demostraciones.

Pero tal opinión requiere una limitación, porque la causa material en cuanto tal, tomada en toda la extensión, incluye más que la materia sensible e inteligible o cuantitativa de la que hace abstracción el objeto de la Metafísica.

Este aserto se declara así: en las cosas espirituales se da verdadera causación -por decirlo así- material. Efectivamente, la substancia material creada es verdadera causa material de sus accidentes, y muchos hay que piensan que la esencia es la causa material de la existencia; la naturaleza, de la personalidad; y el término, de la acción que tiende al mismo término. Por tanto, aunque concedamos que la Metafísica no usa de causas materiales propiísimamente tales en sus demostraciones, no se puede negar que frecuentemente usa la causa material, ya sea para afirmar, ya para negar algo.

En el primer sentido demuestra, por ejemplo, que los accidentes angélicos son inmateriales, indivisibles, están todos en el todo y todos en cualquiera parte, porque se hallan en un sujeto espiritual, etc. En el segundo, que esos accidentes espirituales no se crean, porque dependen de su sujeto en su devenir y en su conservación. Lo mismo, partiendo de la definición propia de causa material, demuestra que la esencia no se puede considerar en relación a la existencia, como sujeto.

Por fin, la causalidad de la potencia pasiva como tal, es material; y por lo tanto, siendo propio del metafísico estudiar la potencia pasiva y utilizarla en sus demostraciones, utiliza también en ellas la causa material.

Añado además, basándome en lo dicho anteriormente sobre el objeto de esta ciencia, que si bien de suyo y primariamente ella no trata de la materia física, con todo en cierto modo la estudia, a saber: en cuanto es necesario para completar la tactación y la investigación de su objeto; y para distinguir el acto de la potencia, y la forma completa de la incompleta, y ambas de la materia; y, por último, para colocar la materia en aquel grado del ente, que en realidad le corresponde. Y en este estudio hay muchas cosas que puede demostrar y deducir partiendo de la noción común de causa material como por sí mismo parece evidente, y la práctica pondrá de manifiesto. En consecuencia, no es del todo ajena a esta ciencia la demostración por medio de la causa material, aunque otras parezcan ser más propias y de más frecuente uso.

\- 43 -

Sobre la quinta propiedad, nada ocurre que añadir a lo que dijimos en la primera afirmación y en la sección anterior. Ya demostramos en efecto, que esta ciencia es la más especulativa y la que trata de las cosas por sí mismas más deseables y cognoscibles de donde se deduce evidentísimamente que esta ciencia ha de ser deseada y buscada por sí misma. Asimismo, hemos dicho antes que la felicidad natural radica en un acto de esta ciencia, y la felicidad es lo que más se desea por sí mismo.

44.- La Metafísica es indiscutiblemente la primera de las ciencias.

Y de ésta fácilmente se deduce que también la sexta propiedad de la sabiduría conviene con toda perfección a la Metafísica. Sirviéndose de ella Aristóteles construye su raciocinio en esta forma: la ciencia que estudia las causas primeras, especialmente la causa final y última por la cual se hacen las cosas, es indiscutiblemente la primera, y como señora a las demás se antepone; ahora bien, tal es el oficio de la Metafísica; luego, ella es la que ha de dominar sobre las otras ciencias, y también por este título es sabiduría.

No faltan, con todo, quienes digan que no es ella la que ostenta el principado y como el imperio entre las demás ciencias, sino la ciencia moral, principalmente la política, como eruditamente anotó Fonseca al comentar este pasaje de Aristóteles.

En efecto, el mandar e imperar entre las virtudes intelectuales hay que atribuirlo a las ciencias prácticas más bien que a las especulativas, porque mandar es un acto práctico; ahora bien, la filosofía moral es práctica y en ella la parte principal es la política que dirige todas las cosas en orden al bien de la república; luego...

Y confirma esto mismo que según pide el debido y razonable orden, no son las buenas costumbres las que se han de ordenar a la ciencia, sino la ciencia a las buenas costumbres; luego, la ciencia que procura las buenas costumbres debe estar por sobre aquella que no pasa de la especulación de las cosas.

Pero si es que algo prueban estas razones, se aplican más bien a la prudencia que a la filosofía moral, porque el dirigir es propio de la prudencia y no de la filosofía; y el procurar las buenas costumbres no pertenece propiamente a la filosofía, ni ala prudencia, sino a la voluntad y a sus virtudes.

Además, estas razones prueban ciertamente que la prudencia es más perfecta en, cuanto virtud moral y que por la misma razón domina en el campo práctico, pudiendo, consecuentemente, admitirse gratuitamente que en orden a las buenas costumbres la filosofía moral aventaja en cierto modo a las demás ciencias especulativas; pero de ninguna manera prueban que absoluta o simplemente la prudencia sea más perfecta que la Metafísica, ni que en el orden de las virtudes intelectuales la filosofía moral tenga la primacía.

- 45 -

Conviene, por tanto, distinguir en la ciencia dos cosas: la contemplación de la verdad, o juicio e infalible fuerza o rectitud en el alcanzarla; y el buen uso de tal ciencia y de sus actos en cuanto son libres y pueden ejecutarse bien o mal, por un fin honesto y con las debidas condiciones. Lo primero es esencial a la ciencia como tal; y aun en general es lo que ante todo conviene por sí mismo a toda virtud intelectual, no obstante que la virtud práctica ordene después el conocimiento de la verdad y el juicio a la obra, cosa que no pertenece a la mayor perfección de la ciencia como tal, sino que es más bien un indicio de perfección menor, como lo enseña Aristóteles en el Proemio de la *Metafísica,* y tal vez lo tratemos nosotros después al estudiar las cualidades y hábitos de la inteligencia.

Lo segundo, es decir la utilización de la ciencia, que sea honesta o útil a la república, o a otros fines, es algo accidental a la ciencia como tal, aunque es sumamente necesario al hombre.

Por consiguiente, imperar el uso de la ciencia en esta última forma, pertenece inmediatamente a determinadas virtudes y a la prudencia, y para tal imperio más sirven las ciencias morales que la Metafísica; y esto propiamente se llama imperio práctico, porque considera la obra de la ciencia más como obra de la voluntad que del entendimiento, porque el uso activamente está en la voluntad, aunque a veces la ejecución se encuentre en el entendimiento.

En cambio, dirigir las ciencias en la primera forma, esto es, en el conocimiento de lo verdadero, por sí mismo pertenece primaria y capitalmente a la Metafísica, de la cual ellas en cierto modo reciben los principios, el conocimiento de los términos y los objetos o esencias de sus objetos, conforme a lo que dijimos antes. Y por razón de esta dirección e independencia podemos decir que la Metafísica impera a las otras ciencias con un imperio no práctico pero sí especulativo; por lo cual ella simplemente sobresale entre las demás como ciencia y como sabiduría.

Añado por fin, que si la Metafísica se considera en cuanto que en un acto suyo perfectísimo consiste la felicidad natural del hombre, así a ella se encaminan como a fin no solamente las otras ciencias sino también las virtudes morales y la misma prudencia, porque todas estas cosas se enderezan a la felicidad del hombre y todas las acciones ordenadas en la mejor manera tienden a este fin, es decir, a disponer al hombre y hacerlo apto para la contemplación divina, la cual formal o elicitivamente pertenece a esta ciencia, aunque deba ir unida con el amor que suele nacer de tal contemplación. Y por esta nueva razón, concluye Aristóteles, que esta ciencia rige a todas las demás, porque simplemente contempla al sumo bien y al fin simplemente último; y así como entre las diversas técnicas que se subordinan a un fin, aquella que considera el fin supremo en ese orden es la arquitectónica y rige a las otras; así también la Metafísica que absolutamente contempla el fin último de las ciencias, de todas las técnicas, de la vida humana toda, se dice que impera a las demás y es como la primera entre todas, no porque esto lo haga prácticamente, sino cuasi-virtual y eminentemente. La Metafísica, en efecto, no procede prácticamente, mostrando cómo se ha de obtener tal fin, o cómo se han de dirigir las cosas para obtenerlo, y por esto no las dirige propia y formalmente; pero sí, muestra el fin al que hay que dirigirlo todo, y enseña que ese es el fin último en todas las cosas; y por eso, de parte de la cosa conocida, virtual y eminentemente, cuanto de ella depende, impera todas las cosas y a todas dirige al último fin y sumo bien.

Solución al problema de la subalternación de las otras ciencias a la Metafísica

46.- Opinión de algunos.

Pero aquí se nos presenta un problema sobre esta propiedad: ¿es tal este imperio o dirección de la Metafísica sobre las demás ciencias, que por su causa hayan de llamarse éstas subalternas de aquélla? No faltaron, en efecto, quienes así lo interpretaron diciendo que por esto todas las ciencias son subalternas, y únicamente la Metafísica es simple o absolutamente subalternante; modo de pensar que algunos atribuyen a Aristóteles, lab. 1 de la *Física*, c. 2, y lab. de los *Analíticos Posteriores*, c. 7, y a Platón, lab. 7 *De República*, donde trata de la Metafísica bajo el nombre de Dialéctica. Lo mismo insinúa Santo Tomás en su opúsculo *Sobre la naturaleza del género*, c. 14.

Otros hay que simplemente niegan esta dependencia, y tal es la opinión común y más aceptada, como puede verse en Javelo, lab. 1 de la *Met.*, cuest. 2; en Soncinas, lab. 4, cuest. 9, y Soto, lab. 1 de la *Física*, cuest. 11.

Otros, finalmente, se sirven en esto de una distinción, y enseñan que en uno de los sentidos o acepciones de la palabra «subalternación» puede la Metafísica recibir el nombre de subalternante, por lo menos en cierta manera, pero simplemente hablando rechazan toda subalternación. Puede verse en Fonseca, lab. 4, c. 1, cuest. 1.

47.- Qué es una ciencia subalterna.

Para no proceder con términos ambiguos convengamos en llamar subalterna a la ciencia que esencialmente, esto es, necesariamente por la naturaleza de las cosas, depende de otra en su ser mismo de ciencia; de manera que no sería ciencia si no se

uniera a la ciencia subalternante y no tomara de ella la evidencia de sus principios. La razón de esto es que la ciencia subalterna no tiene principios por sí mismo e inmediatamente conocidos, sino que consta de conclusiones demostrables en la ciencia subalternante; y por eso, así como toda ciencia esencialmente depende del «*habitus principiorum*», así también la ciencia subalterna de la subalternante; porque en uno y otro caso la evidencia de los principios se toma de una causa superior.

Tal vez, empero, se objete: ¿de dónde se deduce que la ciencia subalterna no pueda tener principios conocidos por sí mismos sino que ha de utilizar como tales conclusiones demostrables en otra ciencia? Respondemos que tal cosa depende únicamente del significado de la palabra, y de hecho consta que existen algunas ciencias que utilizan principios de este tipo, por ejemplo la medicina, la música, etc.; y éstas son las que decimos que se designan con el nombre de ciencias subalternas. Y esto porque las que tienen principios inmediatos, directamente y por sí mismas están subordinadas al «*habitus principiorum*» y así no dependiendo por sí mismas de otras ciencias no hay por qué decir que se subordinan a ellas. Ésta es, pues, la dependencia de una ciencia a otra que se significa con el nombre de subalternación.

48.- Condiciones necesarias para la subalternación.

De esto se sigue que no hay verdadera subalternación más que entre las ciencias que son diferentes, pues aunque en una ciencia haya dependencia entre una conclusión y otra hasta los principios, no se puede llamar por esto -ni en todo ni en parte- subalterna, siendo así que no depende absolutamente toda de otra superior, sino que está inmediatamente subordinada al «*habitus principiorum*»; a lo sumo, se podría decir que una conclusión es subalterna o subordinada a la demostración de otra. Es necesario, por tanto, que las ciencias sean diferentes y que tengan entre sí la dependencia y subordinación antes analizada.

A veces se puede presentar el caso de una ciencia que no tenga en todos sus principios ni en todas las demostraciones de sus conclusiones dicha dependencia de otra ciencia, pero sí en algunas; entonces se dice que es subalterna de esa ciencia, no del todo sino en parte, o con una subalternación parcial, no total. Así, por ejemplo, se dice que la geometría es subalterna de la filosofía natural, porque aunque utiliza muchos principios indemostrables tiene otros que se demuestran en filosofía como éste: «De cualquier punto a cualquier otro se puede trazar una línea», lo cual se demuestra en filosofía, porque los indivisibles no son inmediatos, puesto que una cantidad continua no puede componerse de indivisibles.

49.- ¿De dónde se origina la subalternación de una ciencia a otra?

Esta dependencia de una ciencia a otra, suele nacer de la subordinación de los objetos; porque como el ser de una ciencia consiste en la relación a su objeto, así los principios son también proporcionados a éste. Por lo cual, si los objetos de dos ciencias no están subordinados entre sí, por ser, v. gr., de géneros o aspectos totalmente opuestos, no puede haber subalternación entre esas ciencias. Es necesario, por tanto, que esta subalternación esté fundamentada en los objetos, es decir, que el objeto de una sea al mismo tiempo objeto de la otra, si bien con alguna diferencia accidental, que para la esencia entitativa sea accidental, pero para la esencia como cognoscible sea en cierto modo substancial y constituya un especial objeto de ciencia.

En efecto, cuando dos objetos de ciencia por sí mismos están subordinados aun en la esencia de la cosa -es decir como género y especie, o como superior e inferior esencialmente- las ciencias de tales objetos no pueden estar subaltenadas, por lo menos totalmente, porque o pertenecen a una misma ciencia, sin son del mismo tipo de abstracción; o ciertamente, si las ciencias son diversas, una y otra será subalternante porque una y otra puede tener principios propios sacados de la diferencia propia del

objeto que considera, o de su primera propiedad, y por medio de ella podrá demostrar las conclusiones que se establezcan después sobre las propiedades restantes. Así, la ciencia que estudia al hombre no considera lo que le conviene al hombre en cuanto animal, sino solamente en cuanto racional, y en esto no es subalterna de la ciencia que lo considera como animal, porque el ser racional conviene inmediatamente al hombre y de este principio provienen las demás características del hombre como hombre. Y si hay alguna propiedad que dependa en alguna manera de la categoría de sensitivo como tal, o de la unión especial que hay entre lo sensible y lo racional, en este particular la ciencia que tiene por objeto al hombre se subalternará parcialmente a la que tiene por objeto al animal, pero no absoluta y totalmente.

- 50 -

Para la subalternación absoluta y total es, por consiguiente, necesario que el objeto de la ciencia subalterna añada al objeto de la ciencia subalternante una diferencia accidental, tal como línea visual añade a línea, número sonoro a número, cuerpo humano capaz de sanar a cuerpo humano. La razón es que de esta agregación resulta por una parte que la ciencia que estudia especialmente las propiedades provenientes del conjunto como tal, sea diversa de la ciencia que prescinde de esa composición y considera el objeto en sí mismo; y por otra, que los principios de tal ciencia sean conclusiones de la otra ciencia superior, ya que las propiedades del conjunto nacen de los mismos componentes y de las propiedades que ellos en sí tienen, y que se demuestran en la ciencia superior.

Acerca de todo esto hay una exposición más larga en el lab. 1 *Poster.*, c. 11; aquí hemos hecho solamente una insinuación y extracto para explicar brevemente el modo en que la Metafísica también en esta propiedad se relaciona con las demás ciencias.

51.- Ninguna de las propiedades de ciencia subalternante se encuentra en la Metafísica.

De lo dicho se infiere ya claramente que ninguna de las propiedades de ciencia propiamente subalternante conviene a la Metafísica en relación a las otras ciencias.

En primer lugar, las otras ciencias en su ser de tales no dependen de la Metafísica, por no depende, en toda la evidencia y certeza de sus principios. Tienen, en efecto, principios propios, inmediatos e indemostrables ostensiva y directamente, lo cual basta para que pueda obtenerse su evidencia inmediatamente del «*habitus principiorum*», requisito suficiente para producir una verdadera ciencia. Efectivamente, aunque la Metafísica podría de alguna forma demostrar esos principios, sin embargo, tal demostración no es necesaria para formar un juicio evidente de ellos, siendo así que por sus mismos términos pueden ser conocidos con evidencia; además tal demostración propiamente no sería «a priori» sino por reducción al imposible, o a lo sumo por medio de alguna causa extrínseca. Por lo tanto, la Metafísica no es simplemente necesaria para obtener la evidencia de estos principios y consecuentemente tampoco para que el hábito de ellos procedente sea verdadera ciencia; de donde se sigue que tal hábito no es una ciencia subalterna de la Metafísica.

Asimismo, los objeto de las ciencias inferiores no están subordinados accidentalmente al ente o a la substancia, sino por sí mismos y esencialmente; como se ve claramente en el ente natural que es objeto de la filosofía, y en la cantidad que lo es de las matemáticas. Y esto es porque bajo el ente no se contiene nada accidentalmente sino todo substancialmente; y si hay ciencia que trate de algún ente de razón, aunque de ningún modo estaría subordinada a la Metafísica en cuanto trata del ente real, porque el ente de razón como tal no se contiene bajo el ente real, sino que es algo radicalmente diverso; sí lo estaría en cuanto que la Metafísica trata también del ente de razón, pues cualquier ente de razón no accidental sino esencialmente está contenido bajo el ente de

razón como tal, que el metafísico estudia; no hay, por tanto, una propia y total subalternación.

Y los hechos mismos lo demuestran: en efecto, si las cosas no fueran así habría que aprender la Metafísica antes que cualquier otra ciencia, ya que sin ella no se podría adquirir ninguna; en la práctica, sin embargo, pasa todo lo contrario, por las razones antes enunciadas; y así, se hacen verdaderas demostraciones fundadas en principios conocidos por sí mismos sin intervención de la Metafísica, especialmente en matemáticas; no hay, por consiguiente, verdadera subalternación. Ni obsta el que alguna vez la haya en una u otra conclusión como fácilmente se deduce de los principios ya establecidos.

52. Si ahora, ampliando el sentido de la palabra, quisiera alguna llamar subalternación a la excelencia o imperio de que disfruta la Metafísica sobre las demás ciencias en cuanto puede basar y confirmar en cierta manera sus principios, y proyecta mucha luz sobre todas ellas, o en cuanto encierra en su campo al último fin o la felicidad del hombre; no hay por qué discutir con ese tal, ya que se trata de una cuestión de mera denominación, y mucho más siendo así que hay escritores autorizados que frecuentemente usan tal modo de hablar, como se puede ver en Simplicio, lab. 1 de la *Física*, text. 8; y Temistio, en la *Paráfrasis* al lab. 1 de los *Analíticos Posteriores*, c. 2. Con todo, Aristóteles nunca se expresó en esa forma, ni afirmó que semejante propiedad fuese necesaria a la sabiduría; al contrario, opinó que le bastaba dominar en alguna manera a las otras ciencias, lo cual es muy distinto, como prueba todo lo dicho.

53.- Respuesta a una pregunta.

Hasta aquí hemos probado - suficientemente- la segunda afirmación, a saber: que la Metafísica es verdadera sabiduría. Pero tal vez pregunte alguien cómo se armoniza ésta con la primera, ya que Aristóteles en la *Ética* clasifica a la ciencia y a la sabiduría, como especies mutuamente opuestas en el género de las virtudes intelectuales, y nosotros llamamos a la Metafísica, ciencia y sabiduría al mismo tiempo.

Esto se soluciona fácilmente diciendo con Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1, 2, cuest. 57, art. 2, a 1, que la sabiduría se opone a la ciencia, no porque no sea ciencia, sino porque en el ámbito de la ciencia detenta un grado y una dignidad especial.

De aquí se deduce que ciencia tiene dos acepciones: una general, en que significa hábito adquirido por demostración como se define en el lab. 1 de los *Analíticos Posteriores*, c. 2, donde por esto mismo no se hace ninguna mención de la sabiduría en particular, porque solamente se trata de la ciencia bajo esta noción general, que incluye también a la sabiduría; y éste es el sentido que en la primera afirmación nosotros le atribuíamos.

En otra acepción, ciencia se define de modo más estricto como hábito que versa solamente sobre conclusiones demostrables y no sobre los mismos principios, esto es, como hábito que es sólo ciencia y de ninguna manera «*intellectus*», sentido en que Aristóteles dijo que la sabiduría es «*intellectus*» y ciencia; y con este significado la ciencia se distingue de la sabiduría y nosotros afirmamos quela Metafísica no es ciencia sino sabiduría.

Sección VI

¿Es la Metafísica la ciencia que más apetece el hombre con apetito natural?

1.- Razón de proponer el problema.

Este problema lo propongo por el Proemio de Aristóteles a la *Metafísica*, para declarar con ocasión de él algunas cosas que allí nos quedan por declarar, no sea que las

pasemos totalmente por alto, o nos sea necesario volver a ellas después. Esta exposición nos ayudará también para encarecer más la dignidad de esta disciplina, que es la más conforme a la naturaleza del hombre en cuanto racional, o mejor aún, su suma perfección natural.

- 2 -

Aristóteles, en el lib. 1 de la *Met.*, c. 1 y 2, frente a esta pregunta parece abrazar abiertamente la parte afirmativa, es a saber: que el apetito natural del hombre es sobre todo atraído por la Metafísica; y para demostrarlo antepone el axioma: «Todo hombre naturalmente desea saber.» *Sentido del axioma: «Todo hombre naturalmente desea saber»*

3.- Qué es el apetito innato y el elicitivo.

En esto debemos exponer ante todo la concepción de Aristóteles, y luego la verdad de tal proposición.

Tres términos, pues, hemos de declarar en ella y primero: «apetecer o desear». Debemos suponer en primer lugar la distinción vulgar de dos apetitos: el innato y el elicitivo. El primero se llama apetito impropia y metafóricamente; en realidad, no es otra cosa que la propensión natural, que experimenta cada cosa hacia algún bien; inclinación que en las potencias pasivas no es más que la capacidad natural y la proporción con su perfección, y en las activas es la facultad misma natural de obrar. En todas estas cosas -como se ve- el apetito no añade nada fuera de la misma naturaleza de la cosa o facultad próxima, en virtud de la cual le conviene tal apetito. Ni se puede distinguir en este apetito acto primero y segundo, porque apetecer de este modo no es obrar algo, sino solamente tener propensión innata, tal cual tiene la gravedad hacia el centro, aunque de hecho no obre nada.

El apetito elicitivo es ya propiamente apetito, porque se inclina al bien como bien, y lo puede apetecer por un acto propio. De aquí que haya dos cosas en este apetito (hablamos en las criaturas): una, la facultad de apetición, y otra, la apetición misma. La primera mantuvo el nombre de apetito y se divide en apetito sensitivo y en racional. Este apetito como tal, también es innato si se toma el término «innato» en general, porque fue dado con la misma naturaleza y tiene propensión natural a su objeto y a su acto. Pero como de tal manera es innato, que al mismo tiempo es elicitivo de la apetición actual por la cual tiende formalmente al bien en cuanto es bien, siendo por esto con toda propiedad apetito; se distingue a la vez del apetito puramente innato y del metafórico; y así se ha de entender la primera división.

Lo segundo, es decir, el acto de apetecer, que se llama propiamente apetición, o apetito elícito, no es otra cosa que el acto producido por el apetito eliciente, que ama o desea el bien. Este apetito nunca es innato, al menos en nosotros, de quienes ahora tratamos; a veces, sin embargo, es natural como más abajo ex profeso declararé más.

4.- Cuántos sentidos tiene «natural».

El segundo término que debíamos explicar era: «naturalmente»; pues apetito natural tiene muchas acepciones: a veces se llama natural, lo que fue dado por la misma naturaleza, y no fue producido, v. gr., por la acción propia del mismo hombre, o efección. En esta acepción todo apetito innato es natural, aun el mismo apetito elicitivo; pero no el apetito o acto elícito, como resulta suficientemente claro de la exposición hecha de los términos.

Otras veces se llama natural, lo que se hace necesariamente por la propensión intrínseca de la naturaleza, aunque absolutamente y en sí no sea dado por la naturaleza, sino producido por el apetente. En este sentido es natural al hombre el apetito del hambre o sed, cuando le falta la comida o bebida; y en el mismo sentido el apetito elícito puede ser natural, y de sí lo es siempre en el caso del apetito sensitivo; en

cambio, en el caso de la voluntad, aunque a veces lo sea, no lo es siempre, porque es libre.

Omito por ahora la acepción de natural cuando se lo distingue de sobrenatural, sentido en el cual obrando como filósofos naturales -o que proceden con sólo la luz de la naturaleza, como ahora procedemos- todo apetito es natural, ya que la manera sobre natural de apetecer, resultante de la gracia, no puede estudiarse con la razón natural.

Otras veces también se entiende por natural lo que se opone a violento> sentido frecuente en filosofía. De estas dos maneras el apetito elícito, aun el libre, puede ser natural, como consta sin necesidad de demostración. Asimismo, el apetito elícito se llama a veces natural por ser armónico con la naturaleza, y se opone al preternatural o disarmónico a la naturaleza, aun cuando no sea violento. De este modo, el apetito de la virtud es natural; en cambio, el del vicio, no. Se aquí resulta que el apetito al que la misma propensión de la naturaleza añade la necesidad se llamará con mucha más razón natural; y por eso el apetito necesario, aun el elícito, puede con toda justicia llamarse natural.

- 5 -

En este apetito se suele distinguir una doble necesidad: necesidad en cuanto al ejercicio, y necesidad en cuanto a la especificación. La primera se da cuando el apetito vital necesariamente produce o ejerce el acto de apetición. Esta necesidad se observa fácilmente en el apetito sensitivo; en cambio, en el racional no se experimenta en esta vida, sino solamente en la bienaventurada y sobrenatural, que no entra en el campo de nuestra consideración.

La segunda consiste en que la voluntad si bien no ejerce necesariamente el acto de apetición, con todo si lo ejerce, necesariamente apetece y no se aparta de un objeto determinado. En este caso el acto se denomina necesario en cuanto a la especie, aunque no en cuanto al ejercicio; y por esta necesidad se llama natural, y se diferencia del acto libre bajo todo concepto, tanto en cuanto al ejercicio como en cuanto a la especificación. De este modo apetece la voluntad el bien en común. Y con esto queda ya bastante en claro la ambigüedad de esta palabra.

6.- Diversas acepciones de ciencia.

La tercera palabra era «ciencia» o «saber», que Aristóteles toma indefinidamente. Esta palabra puede aplicarse en general a cualquier conocimiento o inteligencia de la verdad, especialmente a la que es perfecta, única que realiza el concepto propio de ciencia, según el cual se define el saber como conocimiento de una cosa por su causa con evidencia y certidumbre. Y de la, ciencia entendida de este modo, todavía podemos hablar o indefinidamente, o en abstracto; o distributivamente de todas las ciencias, o en particular de alguna; maneras todas ellas de tomar la ciencia que no poco difieren entre sí.

7.- El hombre apetece todas las ciencias.

Empezando, pues, la explicación de este axioma general por su último término, Arístóteles no habla ciertamente en él de ninguna ciencia singular, cosa evidente tanto por sus palabras, como por la prueba que es general; ni era ésa tampoco su intención, puesto que se vale de este principio general para de él pasar a esta ciencia en particular. Esta razón demuestra además que, aunque los términos de Aristóteles sean indefinidos, sin embargo, tíenen valor de universales por ser doctrinales. El sentido es, en consecuencia: que todos los hombres naturalmente apetecen cualquier ciencia: ya que este apetito se deduce no del concepto peculiar de alguna ciencia en cuanto es esa tal, sino del concepto de ciencia absolutamente; y también porque de otro modo no se pasaría con suficiente eficacia en esa deducción del modo de hablar indefinido al singular.

Ésta es entonces la mente de Aristóteles; y lo que diremos a continuación pondrá de manifiesto con facilidad que tal afirmación así entendida es verdadera.

8.- Las apetece con apetito innato.

Muchos expositores, especialmente Escoto y sus secuaces, piensan que Aristóteles habla en este pasaje del apetito innato; Santo Tomás mismo no se muestra extraño a este modo de pensar, razón por la cual Javelo y Flandria también lo abrazaron.

No se puede dudar que en tal sentido la proposición es verdaderísima, cosa que confirma Santo Tomás con diversos argumentos, cuyo resumen sería: todas las cosas naturalmente apetecen su perfección, operación y felicidad, y la ciencia con respecto al hombre es todas estas cosas, ya que ella es su gran perfección, y su operación, y en ella consiste su felicidad.

En este argumento los dos primeros miembros son comunes a todas las ciencias, y el tercero es propio de ésta, como después expondremos. Por él también yo creo que Aristóteles no excluyó esta interpretación, sino más bien que la supuso. Pero que habló solamente en este sentido, no me parece ni necesario, ni verdadero. Aun el sentido propio de sus palabras nos permite colegirlo así: en efecto, de la dilección y amor de los sentidos deduce el apetito de ciencia; ahora bien, abiertamente habla de amor a los sentidos por un acto elícito, ya que esto es propiamente lo que significa amor, y más abajo afirma de una manera semejante que anteponemos el sentido de la vista a los demás, y esto con amor elícito. Y aunque se podría admitir que Aristóteles en esa demostración habla del acto elícito para de él deducir el apetito natural, ciertamente esa deducción no sería recta si no supusiese que tal amor elícito es también en cierta manera natural. No se puede, en efecto, deducir el apetito natural de cualquier apetito elícito, ya que a veces apetecemos con un acto de voluntad cosas que repugnan a la misma naturaleza: la muerte, v. gr. Por consiguiente, si del apetito elícito deduce Aristóteles el natural, supone que el elícito es también natural, y si el amor elícito de los sentidos es natural, mucho más lo es el amor de la ciencia.

9.- También con apetito elícito.

Debemos además afirmar que el hombre ama la ciencia también con apetito elícito. Esto prueban los argumentos de Santo Tomás que hemos insinuado: ellos, en efecto, prueban indiferentemente del apetito elícito, o de la mera gravitación de la naturaleza; porque el hombre también con ese primer apetito apetece naturalmente su perfección, operación y felicidad; y la ciencia es la operación más perfecta del hombre, y además o la felicidad misma o algo sumamente necesario para la felicidad y bienestar de esta vida.

En efecto: si se trata de la ciencia contemplativa, la felicidad consiste en su operación perfectísima, como se dice en el lib. 10 de la *Ética*, c. 6; si de las otras ciencias especulativas, ellas sirven a esa superior, y en todas hay gran delectación, pues el contemplar es algo insuperablemente bueno, lib. 2 de la *Met.*, text. 39; si de las ciencias prácticas, para el bienestar aun de esta vida son necesarias, o por lo menos muy útiles.

10.- Exposición de la doctrina de Aristóteles sobre el amor a la vista y a los otros sentidos.

Una magnífica confirmación de esto mismo nos la ofrece el raciocinio de Aristóteles basado en el amor a los sentidos, y en especial de la vista.

Dos tesis propone en ese raciocinio: primera, en el amor a los sentidos, el de la vista es el preferido; segunda, la causa de esto es ser el que más sirve para la adquisición de la ciencia. De aquí deduce una tercera, a saber: el amor de la ciencia es mayor y más natural que el de la vista y el de los demás sentidos. Esta consecuencia parece evidente

por sí misma y fundada en aquel principio: «Aquello por lo que una cosa es tal, eso mismo lo es aún más».

La primera de esta tesis ha de entenderse con precisión, para que se pueda hacer debidamente la comparación. En efecto: el tacto puede darse sin la vista, pero no viceversa, porque el tacto es el primero de todos los sentidos y el fundamento de todos los demás. Por esto, si se destruye el tacto, la vista no puede por las solas fuerzas naturales subsistir, ya que ni aun la vida sin el tacto se conserva, lib. 3 *Sobre el Alma*, c. 12, y lib. 13 *Del Sentido y lo Sensible*, c. 1. De manera que la vista en cuanto de algún modo incluye al tacto, es más apetecible que el tacto solo; y en otro sentido, en cuanto la pérdida del tacto incluye la pérdida de la vista y no al contrario, es preferible el tacto a la vista, porque el hombre elegiría antes la conservación del tacto que la de la vista si para la conservación del tacto fuera necesario perder la vista. Pero esta comparación entendida así no tiene ningún valor, porque en ella no se cotejan los sentidos singularmente entre sí, sino dos sentidos con algo que en ambos se incluye. La comparación, por tanto, se ha de hacer precisamente en aquello que cada uno por sí mismo confiere.

11.- Comparación mutua de la vista con el oído.

Hemos también de notar que en este lugar Aristóteles habla de un doble amor de los sentidos: uno, por la utilidad, y otro, por el conocimiento. El primero es conocidísimo por sí mismo, y bajo el nombre de utilidad puede englobarse todo bienestar del cuerpo, perteneciente o a su conservación, o al deleite, o a las otras operaciones de la vida humana.

El otro es mucho más propio del hombre, y en orden a él principalmente se compara aquí la vista con los otros sentidos, y a ellos se prefiere.

Aristóteles lo prueba basándose en la experiencia, porque -dice- cuando no vamos a ejecutar nada, preferimos la vista a las demás cosas. La razón «a priori», que es la que más nos interesa ahora, la da en otra proposición; y acerca de ella hemos de notar, en tercer lugar, que hay dos maneras de adquirir ciencia: el aprendizaje y la propia investigación. Para la primera manera, es utilísimo el oído, cosa evidente por sí misma, ya que las voces son signos de los conceptos y el oído el único que percibe las voces; ni obsta el que no perciba su significado, pues basta que sea el órgano propio mediante el cual tal signo llegue a la mente. Pero esta ventaja es accidental y mínima. Es accidental, porque también lo es en cierto sentido esta manera de adquirir la ciencia por el aprendizaje, ya que hablando según la naturaleza de las cosas, supone la otra, y sólo es para suplir la imperfección o negligencia con que los hombres se ocupan en la adquisición de las ciencias. Llamé además mínima esta ventaja, porque también la vista es de gran utilidad para el aprendizaje; en efecto, también la escritura es signo de los conceptos y la escritura se percibe con la vista; de donde resulta, que parecen ser muchas más las cosas que se aprenden con la lectura -operación de la vista- que con la audición[1].

Hay con todo una diferencia: casi toda la utilidad de la escritura puede también obtenerse con el oído, y no viceversa, ya que la energía, fuerza y claridad, que hay en la voz para expresar los propios conceptos, no puede suplirse con la sola escritura o vista. Así se cuenta de algunos que carecieron de la vista y fueron doctísimos con la sola audición de los escritos de los otros, o también con la explicación o enseñanza que de viva voz se les proporcionó. En cambio, no me acuerdo haber leído de nadie que siendo enteramente sordo llegase a ser muy docto, y apenas creo que pueda suceder.

No es, pues, en relación a este oficio, cómo Aristóteles compara aquí estos sentidos, sino en relación a la adquisición de la ciencia por la propia investigación. Y en esto no

hay duda que la vista y el tacto superan tanto al oído como a los demás sentidos, cosa tan evidente que no necesita prueba.

Sólo queda por establecer una breve comparación entre la vista y el tacto.

12.- Comparación de la vista con el tacto.

En cuarto lugar, hemos de advertir, que una cosa es hablar de lo que es signo -valga la expresión- de una facultad más excelente, y de una aptitud mayor para la adquisición de la ciencia; y otra, del instrumento más apto para la investigación de la ciencia.

Y así el tacto, cuanto al primer aspecto, supera a la vista, porque el tacto es un sentido universal juzgado de parte del sujeto, estando como está difundido por todo el cuerpo; y también es signo de una complexión magnífica y equilibrada; por eso se dice: «Las carnes delicadas son aptas para el ingenio», sentencia más explicada en el lib. 2 *Sobre el alma*, tex. 24.

Pero la vista, por sí misma y como instrumento para la ciencia, por muchos conceptos supera al tacto. Ante todo por la extensión de su objeto, porque como dijo en este lugar Aristóteles, percibe muchos matices, y se pasea por lo celestial y por lo terrestre, y conoce más a fondo que ningún otro sentido las mutaciones de las cosas, las acciones y las figuras, de todo lo cual nos valemos como de primeros signos e indicios para conocer las cosas.

En segundo lugar, extendiéndose como se extiende hasta cosas sumamente distantes, es más rápida que los otros sentidos para la percepción; la causa de esto es que realiza su operación de un modo más puro e inmaterial y sin alteración material.

En tercer lugar, como lo demuestra la experiencia, graba más profundamente en la fantasía lo que percibe; ello en efecto, se adhiere más tenazmente a la memoria y más fácilmente después se reproduce.

En cuarto lugar, hablando de las cosas en sí, las experiencias visivas parecen ser más ciertas que las táctiles; y aunque Aristóteles, lib. 1 de la *Historia de los Animales*, c. 15, diga que el tacto en el hombre es finísimo, en ese lugar no compara los sentidos del hombre entre sí y respecto del mismo hombre, sino con los sentidos de los otros animales; y así afirma también que el hombre supera a los otros animales en el tacto y en el gusto, mientras que en los otros sentidos hay muchos que le superan, por lo menos, en determinadas condiciones de sensación (el águila v. gr. en perspicacia y fortaleza de vista); pero no dice que el tacto del hombre supere a la vista en certidumbre y al contrario, sec. 31 de los *Problemas*, cuest. 18, dice que el tacto trata de superar a la vista.

Cada uno de estos sentidos tiene su certidumbre en orden al propio objeto adecuado; pero a veces falla en los sensibles comunes por una aplicación insuficiente; y tal vez porque la vista siente a lo lejos, y el tacto no, sucede con más facilidad que el objeto de la visión se aplique defectuosamente, y que la vista se engañe. Pero en igualdad de condiciones, cuanto a la aplicación del objeto y a la disposición de la facultad, no hay mayor engaño en la vista que en el tacto; por otra parte, la vista, gracias a su inmaterialidad, percibe con más agudeza su objeto, y bajo este aspecto es más segura; por eso se la utiliza con más frecuencia para llegar a la certidumbre en lo sensible.

Por estas razones, la vista es simplemente más útil para la ciencia, y por esto naturalmente es más amada; hay, por consiguiente, en este hecho un signo, como Aristóteles concluye, de que el hombre naturalmente ama la ciencia.

13.- El apetito elícito de ciencia.

Nos queda por explicar en qué sentido se ha de entender que el hombre apetece naturalmente la ciencia con apetito elícito. No se puede entender esto en el sentido de que el hombre ejerza el amor y el deseo de la ciencia siempre que de ella piensa; ni tampoco que no la pueda despreciar o no querer ocuparse en conseguirla, cosas ambas

contra la experiencia; y por consiguiente, no puede este apetito elícito ser natural en el sentido de absolutamente necesario, ni en cuanto a la especificación.

En cambio, este apetito ciertamente puede con toda justicia llamarse natural, en primer lugar, por ser tan consentáneo a la naturaleza y a la natural inclinación del hombre en cuanto hombre. Por eso es exacto lo que dice Cicerón, lib. 2 *De los fines*: «La naturaleza engendró en el hombre la ambición de encontrar la verdad».

En segundo lugar, se llama natural por ser en algún modo necesario en cuanto a la especificación, porque si bien puede el hombre desdeñar la ciencia, o no quererla con apetito eficaz de buscarla, esto solamente puede hacerlo por causas extrínsecas u obstáculos accidentalmente superpuestos a la ciencia, a saber: por el trabajo o dificultad que trae consigo el estudio de la ciencia; o porque este estudio impide al hombre la búsqueda de otras cosas que él o necesita, o les experimenta afición; y otras razones semejantes. Por eso los que son algo obtusos de ingenio por la dificultad o -como Aristóteles llegó a decir- imposibilidad de alcanzarla, parece que desean menos la ciencia (lib. 6 *Política*, c. últ.).

Empero, la ciencia por sí misma no puede desagradar, y así, quitadas las dificultades, se la ama con una cierta necesidad, por lo menos cuanto a la especificación.

Esto que es verdadero, sobre todo en la ciencia tomada en común en cuanto ciencia, en proporción también lo es de cualquier ciencia en particular, si en ella se considera el conocimiento de la verdad por sí misma en una materia determinada, pues esta perfección por sí misma es siempre deseable para el hombre. Y si un hombre no ama el estudiar una ciencia por ocuparse en otra, esto se reduce al caso ya mencionado de un obstáculo extrínseco; en efecto, no pudiendo el hombre adquirir ambas ciencias, e impidiéndole el estudio de una la perfecta investigación de la otra, omite la primera para obtener la segunda. Por eso ciertos hombres, llevados de su complexión natural y propia, tienen más gusto por una ciencia que por otra; pero si desaparecieran los obstáculos, o -lo que es lo mismo- si una ciencia no impidiese a la otra, codiciaríamos naturalmente todas las ciencias y no despreciaríamos una por otra.

14.- Consecuencia.

Con todo esto fácilmente aparece qué es en el hombre este apetito: si se trata del apetito elícito, nos consta que es un acto de la voluntad -eficaz o por lo menos ineficaz y de mera complacencia- que es profundamente natural, y se conserva aún en los que no se ocupan o eligen eficazmente dedicarse a la ciencia.

Si se trata de la gravitación natural, podemos considerar esta gravitación como inmediatamente dirigida a la ciencia misma, y así no es otra cosa que el mismo entendimiento y su capacidad, que lo orienta hacia la ciencia como a propia perfección. En el entendimiento, en efecto, pasa con el apetito de ciencia lo mismo que se observa en la materia prima, en que el apetito de la forma no es otra cosa que la misma materia y su natural capacidad; y en cualquier otra potencia, en que el apetito de su acto no es algo añadido a la potencia sino su constitución y aptitud natural.

Y si la gravitación natural se considera como orientada hacia la ciencia por medio del apetito elícito, no es otra cosa que la voluntad del hombre, que está del mismo modo naturalmente inclinada a todas las perfecciones del hombre. La voluntad, cierto, no apetece tener ciencia, pero apetece naturalmente el querer la ciencia para el hombre o para el entendimiento; y en este sentido decimos que la gravitación natural está orientada hacia la ciencia por medio del acto elícito.

15.- El apetito natural de saber llega a su grado sumo cuando se dirige a las ciencias especulativas.

Con esto, queda suficientemente explicado el axioma general: «es innato al hombre el apetito natural de ciencia».

Bajo este principio se ha de entender también que este apetito es máximo cuando se dirige a las ciencias especulativas, que se buscan por el solo conocimiento de la verdad. Ésta parece haber sido la intención tácita de Aristóteles en todo el desarrollo del capítulo primero de este Proemio; y para explicación de ello distingue y relaciona entre sí todas estas cosas: memoria, experiencia, arte, ciencia -implícitamente dividida en ciencia por la obra o utilidad, y ciencia buscada por sí misma- y por último añade la sabiduría.

16.- Explicación de algunas expresiones de Aristóteles en el Proemio.

En primer lugar dice que el sentido fue dado por la naturaleza a todos los animales, pero sin explicar lo que es -cuestión que no tiene que ver con la presente- ni afirmar que todo sentido fue comunicado a todos los animales, sino indefinidamente el sentido; ni suponer nada más que ser éste el grado más imperfecto de conocimiento. Después añade que los animales brutos, además del sentido, tienen a veces memoria y una como prudencia natural, llegando algunos hasta ser capaces de enseñanza, pero participando todos ellos poco o nada de la experiencia. Téngase en cuenta aquí que Aristóteles con el nombre de sentido entiende también el conocimiento sensitivo que sólo se realiza en presencia de su objeto, sea por medio de los sentidos internos, sea por el sentido común interior o fantasía, pues engloba bajo el nombre de sentido todo lo necesario para sentir en presencia del objeto; ahora bien, en todos los casos es necesario algo de fantasía o imaginación para sentir aún externamente, y en consecuencia, es común a todos los brutos el usar de imaginación, como lo es el sentir.

Cuanto a la memoria, trae aparejada consigo cierta fuerza interior para conservar las especies y usar de ellas en ausencia de los objetos, de manera que pueda uno recordar las cosas que percibe con los sentidos, aun cuando no las tiene presentes en lo que toca a los sentidos externos. De esta facultad dice Aristóteles que hay algunos animales que la tienen, pero que no todos; mas no declara cuáles son en particular éstos o aquéllos.

- 17 -

Sin embargo, comúnmente se piensa que tienen memoria los que pueden propia y perfectamente moverse de un lugar a otro distante, o con un movimiento de avance por la tierra, o volando por el aire, o nadando en el agua; ya que la memoria parece haber sido dada a los animales con el fin de que puedan trasladarse a un lugar distante, para huir o buscar lo que de algún modo han experimentado como nocivo o útil. Ni es dificultad el que algunas veces pueda el bruto moverse a un lugar distante sin hacerlo por algún recuerdo, como evidentemente sucede en los recién nacidos, porque en ese caso el movimiento es excitado por un objeto algo distante o va errante y como vagando a la ventura.

18.- ¿Tienen memoria las moscas?

Es muy incierto lo que aduce Aristóteles para afirmar que las moscas no tienen memoria, a pesar de que se trasladen de un lugar a otro muy distante, pues la razón que le mueve a decir esto es el ver cómo al ser arrojadas de un sitio vuelven al mismo una y otra vez, y esta razón, como se ve, no tiene fuerza, ya que esto puede muy bien suceder por el hecho de que las moscas vuelvan arrastradas por el recuerdo que conservan del placer que allí experimentaron, o bien por la fuerza del apetito, o finalmente porque ese objeto de algún modo les está siempre presente por medio del olfato o la vista, y así son atraídas por él con gran vehemencia. Sólo de los animales que poseen únicamente el sentido del tacto o del gusto podemos afirmar con verdad que carecen de memoria, puesto que no aparece en ellos ninguna señal o efecto que lo pongan de manifiesto, ni tampoco se ve qué utilidad les podría proporcionar.

19. -¿Qué clase de prudencia existe en los brutos?

Cuando Aristóteles dice que algunos brutos juntamente con la memoria tienen prudencia, hay que entender esto en un sentido traslaticio y no en sentido propio; porque no discurren, ni adquieren hábitos de manera que puedan juzgar de las cosas que hacen, sino que obran las más de las veces movidos por un instinto natural, cual conviene a su naturaleza en estas circunstancias, y con él prevén lo futuro como si realmente raciocinaran. De lo cual se deduce que aquí prudencia se toma en un sentido metafórico.

Pero alguno podría objetar: de lo dicho parece resultar que esta prudencia no es otra cosa que el instinto de la naturaleza, pero este instinto lo poseen también los otros animales que carecen de memoria; y si esto es así, ¿por qué Aristóteles atribuye la memoria con más especialidad a algunos animales? En esto Javelo, lib. 1, cuest. 7, da la impresión de no distinguir entre el instinto natural y la prudencia de los animales, y concede todo cuanto parece probar la objeción dicha, o sea que en todos los brutos existe esta prudencia, opinión que atribuye a Santo Tomás. Pero, a no ser que sea cuestión de palabras, este modo de hablar no creo sea de Aristóteles, como lo prueba la razón arriba propuesta; y aun en ciertos casos no cabe ni la metáfora, pues existen ciertos animales -hasta entre aquellos tal vez que poseen memoria- tan estúpidos, que ni metafóricamente se puede decir que están dotados de prudencia. Por esto Aristóteles no dijo que todos los animales que tienen memoria tienen esta prudencia, sino que algunos de estos animales la poseen.

Otros, tomando esta metáfora en un sentido más riguroso, opinan que sólo se puede llamar prudentes a aquellos animales que obran por la memoria del pasado para prever lo futuro, o como para elegir algún medio. De esta opinión es Fonseca, quien, a su vez, cita a otros. Empero parece muy exagerada esta manera de ver, porque no hay que exigir tanta propiedad en las metáforas. Y así cuando Jesucristo dijo: «Sed prudentes como las serpientes», no quiso significar este obrar por la memoria del pasado, sino la destreza natural con que la serpiente guarda su cabeza, como muy bien lo interpretaron los Santos. Y del mismo modo decimos de la hormiga que es prudente, porque acumula su alimento en invierno.

Por lo tanto, esta prudencia de los animales no es sino una habilidad especial con que el instinto natural los dirige, y que aparentemente imita la prudencia del hombre, como lo dijo en general Aristóteles en el lib. 1 de la *Historia de los Animales*, c. 5, y en particular de muchos, lib. 9, c. 6 y siguientes; en el cap. 7 afirma además que este género de prudencia es más común en los animales inferiores que en los superiores. En ese mismo lugar, hace mención de otras muchas cosas, que, según dice, son propias de esta prudencia, aunque no deban su origen a la memoria del pasado, sino más bien a ese como instinto natural con que los animales imitan a los hombres. No en todos los animales se encuentra la prudencia de este modo; pero los animales que la tienen siempre están dotados de memoria, no porque la prudencia se funde en la memoria, sino porque el mismo grado de perfección de que están dotados los hace participar de la memoria. De donde resulta que estos animales ya naturalmente prudentes, por la memoria de las cosas se hacen todavía más prudentes. Según esto, se puede decir en favor de la segunda sentencia que esa habilidad natural merece el nombre de prudencia precisamente cuando, por así decirlo, es cultivada y perfeccionada por la memoria. Y sobre el uso de este término basta con lo dicho.

20.- Animales capaces de enseñanza. ¿Oyen las abejas?

Añade Aristóteles que algunos animales no sólo tienen memoria, sino que además son capaces de enseñanza, mientras que otros no lo son. A esta última clase dice que pertenecen los que tienen memoria pero carecen de oído, porque el oído es el sentido de la enseñanza; y aunque la vista también ayuda para la enseñanza, y en ciertos casos vemos algunos brutos -los perritos, por ejemplo- que son enseñados y domesticados

mediante algunos signos externos; sin embargo, esto nunca se realiza sin alguna cooperación del oído, mediante el cual se les excita y llama para que se den cuenta de los signos.

Como ejemplo propone Aristóteles las abejas, de las cuales con todo se disputa vehementemente si oyen o no, como el mismo Aristóteles enseña, lib. 9 de la *Historia de los Animales,* c. 40.

Plinio, lib. 11, c. 20, afirma que oyen, cosa que al fin y al cabo, parece lo más probable considerando los signos y experiencias que esos autores refieren. Enseñan, en efecto, que algunos sonidos halagan y atraen a las abejas; además, que entre ellas mismas emiten ciertos sonidos cuando quieren emprender la fuga, o al ser despertadas o convocadas para dormir. En esto basa Alberto una división probable del oído: oído del sonido como tal, y oído de la voz como sonido articulado; y afirma que las abejas lo tienen de la primera clase, pero no de la segunda, requisito necesario para ser capaz de enseñanza.

- 21 -

Acerca del primer género de animales, es decir, de los capaces de enseñanza no hay nada que observar, fuera de que esta enseñanza ha de entenderse también metafóricamente, como la prudencia; ya que se dicen capaces de enseñanza los animales que por costumbre se habitúan a acercarse cuando se los llama con cierto nombre, o a reunirse cuando oyen un determinado sonido o voz, o a huir cuando perciben cualquier otro signo. Todo lo cual hacen con el solo instinto natural, supuesta la memoria y la experiencia de tal signo o voz.

Aristóteles sostiene que todos los animales que tienen oído son capaces de enseñanza. Tal vez sea verdad, pero es difícil creer que esto conste por experiencia en todos los animales, y sin la experiencia no veo cómo se puede afirmar esto de todos los animales aéreos y acuáticos. Menos arriesgado es limitarse a afirmar que todos los animales capaces de enseñanza tienen oído, y quizás también vista, memoria y una prudencia metafórica o sagacidad.

- 22 -

Como consecuencia saca Aristóteles que los brutos viven de imaginaciones y memoria, que apenas participan de la experiencia, y que se clasifican en tres categorías, de las cuales la última incluye a la primera, por lo que las primeras se entienden con exclusión de las siguientes. Los animales imperfectos viven solamente con una imaginación imperfecta, y además poseen también el sentido del tacto y aun el del gusto; otros más perfectos, a la imaginación agregan únicamente la memoria; otros, finalmente, más capaces de enseñanza que los precedentes, se dice que participan de cierta imperfecta experiencia, y se adiestran mediante la repetición de actos y la costumbre, como con una experimentación. En seguida explicaremos más detenidamente por qué tal experiencia se denomina imperfecta. Del hombre, en cambio, dice que vive de arte y razón, y declara esto en lo que resta del capítulo antes de empezar a tratar su tema. Con toda razón une ambas cosas, porque ninguna de las dos parece bastar sin la otra, por lo menos para una perfecta regulación del hombre; la razón, en efecto, que es un don natural, no basta si no se la cultiva con el arte; y el arte siempre exige utilización de la razón y una atenta consideración, para aplicarse a su obra.

23.- La experiencia tiene por campo solamente lo singular. La experiencia propiamente dicha es peculiar del hombre.

En tercer lugar afirma que en los hombres la experiencia es generada por la memoria: «Porque -dice- muchos recuerdos de una misma cosa forman la totalidad de una experiencia».

Aquí se ofrecía la ocasión de declarar extensamente qué es la experiencia y si pertenece al sentido o al entendimiento; lo mismo, si es un hábito de juicio o de aprehensión, cómo se produce y a qué tiende. Pero como estas cosas son más propias de la psicología y Aristóteles sólo las toca incidentalmente, nada advertimos sino que Aristóteles enseña abiertamente en este pasaje que el objeto de la experiencia no es lo universal, sino lo singular, pues dice: «A la experiencia pertenece el saber que tal cosa alivió a Calías, atacado por tal enfermedad, y lo mismo a Sócrates, y lo mismo a muchos tomados cada uno por sí; pero el saber que alivia a todos los atacados por una determinada enfermedad, eso ya pertenece al arte». Y más abajo prueba que para la acción es más útil la experiencia que la sola ciencia o arte, porque la acción tiene por campo lo singular. Por consiguiente, no pertenece a la experiencia deducir de los singulares lo universal, sino solamente un juicio firme y pronto en lo singular.

Puede en sentido lato llamarse experiencia cualquier percepción de un singular: así puede decirse que uno ha experimentado que el vino embriaga, aunque sólo una vez le haya pasado o lo haya visto en otro. Pero como, según advierte Hipócrates, la experimentación es engañosa, propiamente por experiencia no se entiende el conocimiento de un único singular, sino el de muchos singulares, como dijo Aristóteles. Más aún, para una experiencia propia y perfecta no basta experimentar un mismo efecto muchas veces, pues esto también lo pueden hacer los animales brutos de quienes Aristóteles dijo que participan poco de la experiencia porque no tienen más que el simple recuerdo de los singulares que han percibido por el sentido; para una perfecta experiencia se requiere además alguna comparación de los mismos singulares entre sí, lo cual es propio del hombre, y por eso afirmó Aristóteles que de la memoria le venía al hombre la experiencia, porque muchos recuerdos de una misma cosa totalizan una experiencia.

«De una misma cosa», dice, pero no individual y singular de manera que para la experiencia baste acordarse muchas veces de un único y mismo efecto percibido con el sentido, porque esta repetición produciría un recuerdo más rápido de tal efecto pero no la experiencia. Este «una misma» lo entiende en el sentido de semejanza y conformidad de circunstancias; y para esto es necesaria la comparación de los singulares por el recuerdo v. gr. de que tal medicamento hizo bien a Pedro aquejado de tal enfermedad y lo mismo a Pablo; pues si no hay suficiente semejanza, frecuentemente parecerá darse experiencia, cuando en realidad no se da. De aquí proviene que la experimentación sea muchas veces engañosa.

De manera que como queda explicado, una experiencia de tal tipo, que comience por el sentido, y se complete por la mente y por la razón, es propia del hombre. Consecuentemente, no consiste en un conocimiento aprehensivo, sino en un juicio, del que procede cierta habilidad, que dispone al hombre para juzgar que tal efecto suele proceder de tal causa. Esta habilidad quizás no es otra cosa que el recuerdo de los efectos singulares, aunque no bajo todo respecto, sino sólo en cuanto comparados entre sí y encontrados semejantes; mediante lo cual conocemos que proceden de la misma o semejante causa. Y con esto, queda dicho ya bastante acerca de la experiencia, atendido lo que conviene en este lugar.

24.- Servicios que la experiencia presta al arte y a la ciencia.

En cuarto lugar agrega Aristóteles que el arte es generado por la experiencia, y que si bien nos proporciona un conocimiento más perfecto que la experiencia, sin embargo, para la acción, difícilmente basta sin ella.

Ante todo conviene advertir sobre este pasaje que en él Aristóteles usa indiferentemente los nombres de ciencia y arte, como el contexto lo manifiesta; pues aunque por otros respectos sean virtudes distintas, bajo cierto aspecto el arte es un tipo

de ciencia, o por lo menos en lo que toca al asunto presente su noción se identifica con la de ciencia.

Además, nótese que la ciencia o arte puede ser de dos clases: una llamada «*quia*», que se limita a demostrar que una cosa es así; otra, «*propter quid*», que da la causa. De la primera fácilmente se entiende que sea hija de la experiencia, porque deduce que las cosas son tales o poseen tales propiedades basándose únicamente en los efectos percibidos con la experimentación. Mas Aristóteles manifiestamente no habla aquí de esta ciencia, sino de la perfecta y «*propter quid*», pues al afirmar que los que poseen el arte son más sabios que los que sobresalen por su experiencia de las cosas, da como razón que «aquéllos conocen la causa y éstos no»; por tanto, por arte y ciencia entiende la ciencia que versa y enseña la causa de las cosas y aunque con muchas palabras y señales explica el que los que poseen el arte sean preferidos a los que obran por mera costumbre o experiencia, todas vienen a resumirse finalmente en esto: que los que poseen el arte conocen «*propter quid*» y la causa de las cosas. En consecuencia, al decir que el arte es la floración de la experiencia, se refiere al arte arquitectónico y «*propter quid*».

- 25 -

Pero esta afirmación no deja de tener sus dificultades, porque la experimentación humana es falaz, como dije repitiendo a Hipócrates; y aun concediendo que a veces sea cierta con la certidumbre propia de los sentidos, esta certidumbre parece inferior a la requerida para la ciencia; máxime si se tiene en cuenta que la experimentación no es universal, es decir, no se extiende absolutamente a todos los singulares, y la ciencia comprende también los singulares que no han caído bajo la experiencia. A veces, es cierto, podemos basarnos en lo que experimentamos para deducir lo mismo de los singulares que no cayeron bajo experiencia, mas esta deducción es muy débil y a lo más bastaría para la ciencia «*quia*», pero no para la «*propter quid*».

Otra dificultad además ocurre: ¿esta proposición de Aristóteles: «el arte es floración de la experiencia», es sólo indefinida, como suena; o bien se ha de tomar como doctrinal o universal, de modo que nunca la ciencia o el arte se genere en nosotros por otro camino?

26.- Cómo la experiencia causa la ciencia «*propter quid*».

A la primera dificultad se responde que su argumento prueba que la experiencia no puede por sí y propiamente ser causa del arte o de la ciencia «a priori», pero no el que no sea ocasión o condición necesaria que prepare el camino a la adquisición de la ciencia.

Esto fácilmente se entenderá teniendo en cuenta que para la ciencia de por sí se requieren dos cosas: la verdad que se sabe o demuestra, llamada conclusión; y los principios, gracias a los cuales se sabe o demuestra. Ahora bien, la ciencia de la conclusión, de por sí, depende solamente de los principios, porque siendo ciencia «a priori», como dijimos, el medio del cual por sí misma se deduce no es la experiencia, sino la causa del efecto que experimentamos; por consiguiente, si los principios que contienen la causa de la conclusión pudiesen saberse o entenderse claramente sin la experiencia, la ciencia de la conclusión de ningún modo dependería de la experiencia. Ahora bien, el conocimiento evidente propio de los principios no nace de ningún medio, sino inmediatamente de la misma luz natural, al conocer el significado o concepto de los extremos. Hablamos de los principios primeros e inmediatos, porque si son mediatos, ellos mismos serán conclusiones demostradas, y del mismo tipo exactamente que todas las otras verdades sabidas «a priori». Por tanto, por sí, tampoco los principios inmediatos se conocen por la experiencia como medio propio, pues de ser así se conocerían, no como principios, sino como conclusiones demostradas «a posteriori», y

sabidas por la ciencia «*quia*» y como tales no podrían llegar a generar la ciencia «*propter quid*» de la conclusión, ya que ninguna causa puede producir un efecto más noble que ella misma.

Por consiguiente, no queda más sino que la experiencia se requiera para la ciencia como guía del entendimiento en la exacta inteligencia de las nociones de los términos simples, las cuales entendidas él solo con su luz natural ve claramente la inmediata conexión de ellas entre sí, primera y única razón de prestarles asentimiento.

27.- ¿Es posible que la ciencia se genere sin la experiencia?

La segunda parte de la dificultad es más extensa, pero tiene su lugar propio en el lib. 1 de los *Analíticos Posteriores*, c. 14 y 18, por lo cual expondré sólo brevemente mi modo de pensar.

Hay algunos[(2)] que en absoluto y sin ninguna restricción ni distinción piensan que la ciencia o el arte, para formar el juicio en los principios necesita la experiencia entendida con todo rigor, de forma que nunca baste el conocimiento experimental de uno u otro singular, sino que sea preciso experimentar muchos y compararlos entre sí, y encontrarlos todos uniformes y sin diferencia. La razón es que antes que el entendimiento lleve a cabo todo este trabajo, no puede asentir con absoluta certeza natural, tal cual en los primeros principios se requiere; porque la misma luz de nuestro entendimiento es débil e imperfecta, y si la experiencia no la ayuda, es fácil que se alucine; como también al contrario, la misma experiencia es engañosa de por sí, si el entendimiento no atiende vigilantemente con su luz a las nociones de las cosas, y a la intuición de la conexión de los términos en sí misma. Este modo de pensar se atribuye a Aristóteles en varios lugares, a saber: lib. 1 de los *Primeros Analíticos*, c. 31, y lib. 2, c. 23 y lib. 1 de los *Analíticos Posteriores*, c. 14, y lib. 2 de los *Analíticos Posteriores*, cap. últ., sin que falten intérpretes antiguos que parezcan entenderlos así.

Con todo, si se habla de la experiencia propiamente dicha, me parece que se ha de distinguir, tanto en los principios mismos como en el modo de adquirir la ciencia. Dije: si se habla de la experiencia propiamente dicha, porque si se trata en general de cualquier conocimiento sensible necesario para la aprehensión e intelección de los términos, claro es que se requiere para el conocimiento de los términos, pues todo conocimiento nuestro empieza por el sentido; pero ésta no es propiamente experiencia, la cual -como consta por lo dicho- consiste en un juicio o en un hábito de juicio, y fue sin duda la que Aristóteles tuvo en vista.

Ahora, hablando de ésta, hemos de distinguir, ya que no todos los principios son iguales. Hay, en primer lugar, uno que otro generalísimo y conocidísimo, a saber: «Cualquier cosa es o no es»; «Es imposible que una misma cosa juntamente sea y no sea»; y para conocerlos no se requiere ninguna experiencia, sino solamente la aprehensión, inteligencia o explicación de los términos. Es más: estos principios apenas pueden reducirse a una experiencia positiva, porque aunque podemos experimentar de cualquier singular el que existe, el que entonces no carece de existencia no lo podemos experimentar positivamente con un experimento distinto del mismo con el que aparece que existe, sino que solamente lo percibimos con la inteligencia, una vez explicados los términos. Y esto parece tan evidente por sí mismo, que no necesita otra prueba. Podemos con todo servirnos de un ejemplo para mayor explicación: si quisiéramos llevar al asentimiento de esos principios a un hombre inculto que por la ignorancia de los términos no sabe asentir a ellos, ciertamente no haríamos uso de ninguna nueva experiencia, sino únicamente trataríamos de explicarle los términos de tal manera que entendiese que esa cosa que él ve existente, no puede absolutamente no existir.

Fuera de estos principios tan evidentes, en los cuales -según mi opinión- apenas puede ponerse en tela de juicio el que no necesitan propia experiencia, hay otros muy universales y comunes a casi todas las ciencias, por ejemplo: «Todas las cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí»; y «El todo es siempre mayor que su parte»; y «Si de cosas iguales se quitan iguales cosas, lo que queda es también igual». En éstos hay que distinguir si el conocimiento de tales principios se adquiere mediante la propia investigación, o mediante la enseñanza. Si se adquiere de este segundo modo, creo que no es necesaria la experiencia propiamente dicha, sino que supuesta la que basta para un claro conocimiento de los términos y explicadas suficientemente por la enseñanza sus nociones, sin otra experiencia puede el entendimiento, usando su luz, asentir con la evidencia y certidumbre requerida.

La razón es que lo que se necesita para este asentimiento evidente -sea la experiencia, sea cualquier otra declaración de los términos- se necesita según aclaramos en la primera parte de la dificultad, no como razón formal del asentimiento, ni tampoco como principio por sí mismo eficiente o productor del acto de asentimiento, sino como aplicación adecuada del objeto. Y no hay ninguna razón suficiente que persuada que la experiencia entendida en todo rigor -en cuanto incluye la intuición, comparación e inducción de muchos singulares- sea necesaria para la suficiente aplicación de estos principios, por la suficiente aprehensión de los términos y la inteligencia y apta conexión de sus nociones. ¿Por qué, pues, no podrá esto suplirse con la enseñanza, empleando a lo más uno que otro ejemplo sensible que, apenas penetrado suficientemente por el entendimiento, haga aparecer inmediatamente evidente por sí misma la verdad del principio?

La experiencia misma lo confirma: para admitir estos principios en la enseñanza, nadie espera una inducción basada en muchos singulares, ni tampoco un conocimiento experimental, sino que -supuesta una mediocre diligencia en el maestro- todos entienden facilísimamente la noción de los términos y en seguida con la mente intuyen su verdad.

29.- La experiencia de los principios es generalmente necesaria en la investigación personal de las ciencias.

En cambio, los que adquieren las ciencias con sola la investigación personal, necesitan de la experiencia para el conocimiento de estos principios, porque sin ella y sin la ayuda extrínseca del maestro y de la enseñanza, no se puede ni proponer estos principios, ni conocer la noción de sus términos de un modo que baste para prestarles un asentimiento evidente.

El testimonio de Aristóteles confirma esto mismo, y la práctica lo enseña suficientemente. La razón es que nuestro conocimiento intelectivo es muy limitado e imperfecto, y depende mucho del sentido; por eso, sin ayuda suficiente no puede avanzar con bastante certidumbre y firmeza.

De aquí nace -como anotó Aristóteles, lib. 8 de la *Física*, c. 3- el que frecuentemente los que confían mucho en el entendimiento y abandonan el sentido, yerran fácilmente en las cosas de la naturaleza. Sin embargo, conviene en esto hacer alguna restricción, y entenderlo nada más que como regla general; porque podría haber alguien dotado de tal ingenio, y que tan atenta y reflexivamente examinase las nociones de «todo» y de «parte», por ejemplo, en un solo singular que con esto inmediatamente percibiese la verdad de todo el principio. Así dicen los teólogos del alma de Cristo que con sola la potencia natural de su ingenio, sin especial ayuda sobrenatural, de un solo fantasma deducía muchas verdades o principios. Y es que el medio de la experiencia no es tan necesario por sí mismo, que no pueda suplirse de otra manera.

Hay, finalmente, otros principios que son particulares y propios de cada ciencia, y en éstos verosímilmente es necesaria la experiencia y comparación de muchos singulares, para un asentimiento firme y evidente; y esto, no sólo en el caso de la investigación personal -cosa evidentísima- sino aun en el caso de la enseñanza. En efecto: el concepto de los términos en estos principios no es tan conocido y fácil que cualquier exposición de ellos baste, si el que aprende no los compara con los singulares que conoce, y no ve que coincide exactamente con ellos y con todo lo demás que de tales cosas ha experimentado; y además no le consta que jamás han sido puestos en tela de juicio.

Por otra parte, hay casi siempre en estos principios tanta dificultad, que en ellos apenas se llega al asentimiento por sí mismo evidente -que es el propio de los principios-; y generalmente se permanece en la inducción y en el conocimiento «a posteriori». Esto es señal de que para obtener el asentimiento evidente partiendo de solas las nociones bien conocidas de sus términos es necesaria mucha experiencia: mayor en el caso de la investigación personal, alguna por lo menos en el de la enseñanza; aunque siempre el más o el menos dependerá de la diversidad de ingenios.

31.- Diversas divisiones de la ciencia.

En quinto lugar propone Aristóteles la división de las artes o ciencias (ya hemos advertido que estos nombres se usan aquí indiferentemente) en ciencias prácticas y ciencias especulativas; su diferencia está en que las prácticas se dirigen a la actividad o bienestar de la vida, y las especulativas sólo al conocimiento de la verdad. Las prácticas también tácitamente las subdivide en necesarias para la vida y convenientes para la delectación (se entiende la sensible). A la primera clase pertenecen las artes mecánicas, por ejemplo, la de zapatería, etc., o la medicina y otras semejantes; en la segunda, parecen incluirse las artes llamadas liberales, como la música, la pintura y, en una palabra, todas las que tienen por objeto deleitar los sentidos.

De todas éstas separa la ciencia especulativa que se detiene en la contemplación de la verdad y solamente por ella existe, de manera que siguiendo el recto y mejor orden de la naturaleza -aunque traiga consigo gran delectación- no se la busque por la delectación, sino por ella misma; y la delectación sólo en cuanto ayuda a la función de la consideración y contemplación de la verdad, con mayor quietud y perseverancia. De tal característica deduce con toda legitimidad, que esta clase de ciencia es superior a la otra; y que los dedicados a la contemplación de la verdad por ella misma, han de ser tenidos por más sabios. Es, en efecto, más noble lo que es por sí mismo, que lo que es por otra cosa; además, lo más precioso en el hombre es la contemplación de la verdad, y ésta es tanto más excelente cuanto se ocupa en cosas más elevadas y que no se ordenan a la práctica. Hasta aquí Aristóteles.

32.- Conclusión de todas las expresiones de Aristóteles ya explicadas.

De todo esto, Aristóteles parece -como dije- concluir que el apetito de saber dado al hombre por la naturaleza, tiende ante todo a la contemplación de la verdad por sí misma, ya que ésta es la suprema operación del hombre. De lo cual se deduce consecuentemente la tesis que se proponía, a saber: que este apetito está más inclinado a las ciencias especulativas que a las otras, porque se ordenan a contemplar la verdad por ella misma. Pero con esto no se afirma que el apetito de saber no nos atraiga también a las ciencias prácticas, sino sólo que lo hace con más ímpetu hacia las especulativas.

33.- Las ciencias prácticas suelen también apetecerse por el solo conocimiento de la verdad.

Tal vez se pregunte alguno: ¿pueden las ciencias prácticas apetecerse por el conocimiento de la verdad, deteniéndose en él solo, sin buscar utilidad alguna de hecho?

Algunos parecen afirmar que en realidad no pueden los hombres apetecer las ciencias prácticas buscando la ciencia únicamente, sino que las pretenden sólo por el obrar.

Sin embargo, aunque la diferencia entre la ciencia práctica y la especulativa esté en que la práctica de por sí se ordena a la obra y la especulativa no -como se expondrá en su debido lugar-, esto no impide que la ciencia práctica próxima e inmediatamente proporcione el conocimiento de alguna verdad; más aún, esto es necesario, pues de lo contrario no sería ciencia. Ahora bien, todo conocimiento de la verdad es de por sí amable, aunque no proporcione otra utilidad, porque de por sí es una gran perfección de la naturaleza intelectual. Y en consecuencia las ciencias prácticas también son apetecibles en razón del conocimiento de la verdad, aunque se detengan en él, y no se ordenen al obrar.

Confirma esto mismo el que si fuese de otra manera, en realidad no se desearían en virtud del apetito de saber, porque se desearían solamente como medios, y el medio como tal no se desea sino en virtud de la tendencia a un fin; y así, la música se desearía en virtud del apetito de deleite o lucro, y lo mismo en otros casos; pero no en virtud del puro apetito de ciencia, siendo así que son verdaderas y en su género perfectas ciencias.

La experiencia también lo muestra: muchos hay que se deleitan en el ejercicio de estas ciencias, no por el obrar o por la utilidad, sino solamente por el saber.

Con todo, por lo general, no se buscan si no es por alguna utilidad humana, por ser esto más conforme a la orientación y fin de esas artes, y también porque frecuentemente lo agradable al sentido o las necesidades y deleites son más atrayentes; fuera de que si la ciencia hubiera de ser buscada únicamente por la verdad, el hombre la buscaría en otras ciencias más nobles, máxime siéndole imposible dedicarse juntamente a todas.

En resumen: si las ciencias prácticas son ciertamente apetecibles, mucho más lo son las especulativas, si se atiende al apetito del hombre en cuanto hombre, y el bienestar humano y las necesidades no lo impiden.

34.- Solución total del problema.

Por fin, de todo lo dicho se concluye la afirmación propuesta: la Metafísica es lo más apetecible para el hombre en cuanto es hombre, tanto con apetito natural, como con el racional si se lo ordena con toda perfección.

Aristóteles al fin del mismo capítulo da como prueba tácita el que entre todas las ciencias especulativas, como hemos explicado en la sección anterior, ésta es la que más merece el nombre de sapiencia por ocuparse en las primeras causas y en los principios de todas las cosas. Ahora bien, si las ciencias especulativas son las más apetecidas de todas, y entre ellas ésta es la suprema, será ciertamente de por sí la más apetecible.

Por último: el apetito mayor del hombre es aquel que tiende a su felicidad natural, la cual se adquiere por medio de esta ciencia, o mejor consiste en la perfecta posesión de ella. Porque esta felicidad, como se enseña en el lib. 10 de la *Ética*, está puesta en la contemplación de Dios y de las substancias separadas, contemplación que es el acto propio y el fin principal de esta ciencia: por consiguiente, la felicidad natural consiste en el acto de esta ciencia, y así el apetito de ella es el más conforme tanto a la naturaleza como a la recta razón.

Lo único, pues, que falta es el que con toda diligencia y entusiasmo nos ocupemos en la investigación de ciencia tan perfecta.